

PASADOS POSCOLONIALES

EL COLEGIO DE MÉXICO

PASADOS POSCOLONIALES

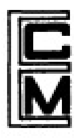
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

PASADOS POSCOLONIALES

Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India

Compilados y editados por
Saurabh Dube

Traducción de
Germán Franco Toriz



EL COLEGIO DE MÉXICO

954
P277
Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India / compilados y editados por Saurabh Dube; traducción de Germán Franco Toriz. - - México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1999.
658 p.; 22 cm.

ISBN 968-12-0906-0

1. India-Historia. 2. Etnografía-India. 3. Etnohistoria-India. I. Dube Saurabh, ed.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia
Foto tomada de: *Twenty-Five Years With God in India*
Mennonite Book Concern Berne, Indiana, 1929

Primera edición, 1999

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

ISBN **968-12-0906-0**

Impreso en México */Printed in Mexico*

A Bernard Cohn y Ranajit Guha

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS

Desde su concepción hasta su publicación, tres años han sido necesarios para hacer *Pasados poscoloniales.* No hay de qué sorprenderse: a libro grande, esfuerzo grande.

Emprendo ahora la placentera labor de agradecer la participación de aquéllos que han hecho posible este proyecto, y el trabajo que se le ha dedicado un placer. Por los principios de lo maravilloso: Leela Dube. Por lo maravilloso de los principios: Ishita Banerjee Dube. Por la calidez de la amistad: David Lorenzen. Por su apoyo crítico: Shahid Amin, Roger Bartra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Bernard Cohn, Ranajit Guha y Andrés Lira. Por los ánimos: Flora Botton, Paul Greenough, Gordon Johnson y Benjamín Preciado. Por una comunidad intelectual compartida: Fernando Coronil, Walter Mignolo, José Rabasa, Ajay Skaria, Guillermo Zermeño, los participantes del taller "Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges" de la Universidad de Duke en octubre de 1998 y los colaboradores de este libro, en particular Shahid Amin, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Bernard Cohn, Susana Devalle, Nicholas Dirks, Ranajit Guha, Sudipta Kaviraj, David Lorenzen, Gyanendra Pandey, Gyan Prakash y Tanika Sarkar. Por su solidaridad: Pratyusha Basu, Ned Bertz, Pilar Camacho, Laura Carballido, John Marston, Patricio Nelson y Andrea Seri. Por la creencia y la duda: los estudiantes de la licenciatura en Relaciones Internacionales, a quienes ha sido un placer tener como estudiantes,

de El Colegio de México. Por la solución de las vicisitudes de la publicación: Romer Cornejo, José María Espinasa, Omita Goyal y Jorge Silva.

Las energías y erudición de dos inteligencias críticas y almas insurgentes apuntalan los contornos y preocupaciones de *Pasados poscoloniales.* Este libro va dedicado a Bernard Cohn y Ranajit Guha: tributo personal que, estoy seguro, será compartido por mi generación y las venideras.

Más que el traductor de *Pasados poscoloniales,* Germán Franco ha sido un camarada y un co-conspirador en esta aventura. He pensado diferentes formas de agradecerle su colaboración. Pero a fin de cuentas este libro es tan suyo como mío.

Por el permiso para reproducir en la traducción al español parte de materiales protegidos por el derecho de autor, doy gracias a las siguientes personas e instituciones: California University Press por Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the artífice of history: Who speaks for ‘Indian’ pasts?”, *Representations*, 37, invierno 1992, 1-26; y por Gyanendra Pandey, “In defence of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots today”, *Representations,* 37, invierno 1992, 27-55; Bernard Cohn por Bernard Cohn “Representing authority in Victorian India”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Modern Asian Studies,* Cambridge University Press, por Gyan Prakash, “Reproducing inequality: Spirit cults and labour relations in colonial eastern India”, *Modern Asian Studies*, 20, 1986, 209-230; Princeton University Press por Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton: Princeton University Press, 1993, capítulo 6; Oxford University Press, Nueva Delhi, por Ranajit Guha, “The prose of counter-insurgency”, en Guha, ed., *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society,* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983; por Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, eastern UP, 1921-2”, en Guha, ed., *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History*

and Society, Nueva Delhi: Oxford University Press, 1984; y por Sudipta Kaviraj, "The imaginary institution of India", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, eds., *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society,* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1992; Sage Publications, la India, por David Lorenzen, "Traditions of non-caste Hinduism: the Kabirpanth", *Contributions to Indian Sociology,* 21, 2, 1987, 263-83; por Nicholas Dirks, "The original caste: Power, history and hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology,* 23, 1, 1989, 59-77; por Susana Devalle, *Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand,* Nueva Delhi: Sage Publications, capítulo 6; y por Saurabh Dube, "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950", *Indian Economic and Social History Review,* 30, 4, 1993, 383-411; Tanika Sarkar por Tanika Sarkar, "A book of her own. A life of her own: Autobiography of a nineteenth-century woman", *History Workshop Journal,* 36, 1993, 35-65.

S. D.

PRÓLOGO A MANERA DE PRESENTACIÓN

Germán Franco

La única obligación que tenemos con la historia es volver a escribirla.

Óscar Wilde

El curioso lector observará que en estas páginas no encontrará a la India de la romántica imaginación decimonónica ni del decadente orientalismo de fines del siglo XIX y principios del XX. Los grandes mitos de la religión, la filosofía, las castas, la ciencia, la política y hasta de la historia del subcontinente habrán de "acostarse en el olvido" para permitir, durante su sueño, un viaje por los espacios y tiempos de historias poco conocidas en el mundo hispanohablante. Aquel camino de leyendas permanecerá envuelto en una neblina espesada por el tedio de su familiaridad, privando quizás al lector de la imagen de un presente estable y de un futuro previsible. En cambio, se abren aquí senderos ya transitados lo bastante como para que la vegetación no los cierre con facilidad, que conducen a otros objetos que conservan las huellas de esas historias. Legítimas creaciones de quienes vivieron e hicieron la vida de lo que hoy vemos como una nación (especialmente los grupos llamados subalternos), son instituciones, relatos, ideas que parten de

diferentes presentes recorriendo simultáneamente direcciones opuestas en el tiempo, para formar la historia de pueblos cuyos avatares nunca han perdido su imprecisión, pero que reclaman su lugar en la vida institucional de dicha nación.

La lectura de estos textos no es un desafío pequeño y, probablemente, se sentirá con obstinada fuerza la tentación de asociar a cosas conocidas personas, objetos e historias, de destacar rasgos que tal vez no sean tan importantes pero cuya notoriedad tranquiliza porque distrae. Responder al reto de una observación detenida de pueblos (personas) y sus cosas puede convertirse en revelación, incluso violación, de secretos inesperados cuya sorpresa no deja de generar relaciones equivocadas. El riesgo es real, tanto, que a menudo el descubrir secretos es una práctica que se asocia con posesión, dominio y conquista.

Sin embargo, esa violencia que se ejerce sobre la memoria no permanece sin respuesta pues a la fuerza se entremezcla la incomprensión. Los secretos se rebelan y obligan a hacer un silencio que abre la posibilidad de un encuentro con los sucesos olvidados del pasado. Pero los encuentros serán fortuitos, al punto de dificultar el reconocimiento entre los pasados y quien los contempla: al mirar de cerca el pasado puede, suceder que no lo reconozcamos o nos reconozcamos en él. Por otra parte, si bien es cierto que para recordar un poco hay que olvidar mucho, como señala William James, todos los recuerdos siguen siendo parte de nosotros y nosotros parte de ellos. En algunos momentos tendremos la impresión de que se trata de valores de cambio, cuya aceptación o rechazo determinan la pertenencia a, o la exclusión de una sociedad. Semejante comercio resta legitimidad y sentido al pasado, pues implica la mutilación del ser histórico.

Tal vez se tenga la idea de que los pasados aquí presentados están demasiado fragmentados y de que incluso la influencia que tienen en el presente y el futuro puede ser peligrosa. No se trata de eliminar o suplantar la “historia oficial”, sino de completarla,

corregirla, compensarla. Tampoco se reclama para estos pasados una unidad que abarque a todos y a todo. Los autores de estos trabajos tienen una aguda conciencia de que el sueño de unidad, tanto de la razón de Estado como de la razón académica (que muchas veces actúan en complicidad), también produce monstruos, de una estirpe emparentada con el príncipe de Maquiavelo o el dios mortal de Hobbes, y más cerca de nosotros en el tiempo, con los fundamentalismos religiosos y políticos. Estos monstruos, como el ser armado por Frankestein, nos devuelven una mirada "amarilla, acuosa, especulativa". Pero cuando en la pluralidad (de voces) recuperada se insinúa aquella simpatía de los recuerdos de que habla Felisberto Hernández, la unidad y la convivencia se vuelven posibles a pesar de rupturas permanentes. No es una anomalía que prodigios de fragmentación y multiplicidad como Coyolxauhqui, Shiva o Durga sean mitos irreductibles de destrucción y regeneración.

La reflexión sobre la escritura y la reescritura de los relatos de la historia forma un sutil pero fuerte hilo conductor de estos ensayos, hilo que al mismo tiempo constituye una "amarra" entre los diferentes presentes y pasados. Esta reflexión en ocasiones puede producir molestia, dolor, como una enfermedad. No obstante, suspenderla puede conducir al estancamiento en un pasado único que no cambia, lo cual, para evocar una vez más a Felisberto Hernández, lleva a la parálisis y la locura. En cambio, su continuación, aunque revela que los pasados no volverán a pertenecemos completamente (la enfermedad produce siempre un cambio irreversible en el sujeto), permite apreciar con toda lucidez su diferencia.

Estos textos no sólo dan a conocer una perspectiva, una nueva forma de escribir la historia en general y de la India en particular. Su traducción pretende ser un catalizador para dirigir la mirada de manera diferente hacia la historia latinoamericana, hacia voces marginadas que sólo han dejado huella en los oídos y ojos de

quienes las oyeron y vieron, y que en muchos casos las acallaron. No se trata de un *método* para hacer algo, de aprender *a*, como se aprende a manejar un instrumento mecánico. Los métodos, dice Francis Bacon en el *Novum organum*, "son aptos para obligar el consentimiento o la creencia, pero menos aptos para incitar a la acción". Los ensayos aquí reunidos, larguísimos oráculos "que representan un conocimiento fragmentado, invitan a los hombres a investigar más, mientras los métodos, que aportan la plasmación de un total, los aquietan, como si hubieran alcanzado el límite". Se trata de aprender *de* quienes se miran mirándose a sí mismos, no sólo como indios de la India, sino como historiadores de una parte de la humanidad.

Las cosas que recordamos (sucesos, actores, dichos, lugares) no suelen ser muy diferentes de niños en un salón de clase, donde el maestro (lector, historiador) trata de poner orden y formar aquellos pupilos, mientras éstos se defienden dando nombres falsos o cambiando repentina y caprichosamente de lugar, sin que su pasado deje alguna vez de pasar lista de presente. Con todo, la postura aparentemente indefinida de estos historiadores, etnógrafos, antropólogos hacia su materia, no es tan lastimosa como parece. El lector hispanohablante tiene aquí, gracias a la distancia, la rara oportunidad de contemplar al indio, al historiador, hasta al occidental, que se mira a sí mismo y se ve a sí mismo contemplándose (valga la repetición). No se trata de un narcisismo irreflexivo o ingenuo, antes bien, el rigor académico que se respira en todos estos trabajos evita cualquier exceso en este sentido, haciendo de este impulso un acto consciente, cercano a los actos y a la conciencia de los grupos subalternos que describen. Se trata de dirigir una mirada atenta y compasiva a pasados que no han logrado, o no se les ha permitido, conquistar un lugar en la historia, con lo cual no sólo podrían modificar su presente, sino aportar algo al futuro. Se trata, en fin, no sólo de la recuperación y valoración del conocimiento local (en oposición a "occidental"), sino de dar una

pauta a la generación de ese conocimiento, igual en la India que en el mundo hispanohablante.

Agradezco al Centro de Estudios de Asia y África y a su director, doctor Benjamín Preciado, el haberme confiado la traducción de este libro. Asimismo, deseo expresar mi gratitud al profesor Saurabh Dube, compilador de este volumen, por su incansable paciencia al responder mis preguntas sobre los textos y sus temas, amén de las muchas conversaciones que se han extendido más allá de las páginas de este libro.

INTRODUCCIÓN

TEMAS E INTERSECCIONES DE LOS PASADOS POSCOLONIALES

Saurabh Dube

Los últimos quince años han presenciado notables desarrollos en la escritura de historias combativas y etnografías críticas del sur de Asia. Estas nuevas corrientes son patentes al nivel de novedosas versiones de la práctica teórica y frescas revisiones del trabajo empírico. Los desarrollos en los ámbitos frecuentemente traslapados de las historias culturales y las antropologías históricas que se ocupan de materiales sud asiáticos, han llegado ahora a formar parte integrante de movimientos internacionales y transnacionales más amplios en la historiografía, la etnografía y los estudios culturales. De hecho, estos nuevos escritos históricos y etnográficos se han convertido en participantes significativos e interlocutores clave en debates, a escala mundial, sobre la naturaleza del trabajo académico y la política de la crítica cultural, en particular en las críticas recientes al eurocentrismo y las discusiones de la poscolonialidad.

El vigor y vitalidad de este debate y examen se refleja en una amplia variedad de ejercicios recientes, que cubren diferentes

continentes, desde África a Asia hasta Australia y —a ambos lados del Atlántico— de Europa a América del Norte.[1] En el contexto más amplio de una preocupación cada vez mayor por las cuestiones de multiculturalismo, la colocación en un primer plano de una pluralidad de las políticas de la poscolonialidad en los medios académicos y fuera de éstos ha tenido un papel clave. Por cierto, la importancia alcanzada recientemente por tendencias teóricas emanadas de las facultades de crítica literaria y líneas de escritura derivadas de los departamentos de estudios culturales, ha significado que varios de estos desarrollos se han dado en la medida en que historiadores y antropólogos han hecho cola en cantidades cada vez mayores para presentar sus credenciales a los críticos literarios, los nuevos amos de teorilandia. En este ambiente de variedades académicas estilo “encuentro de la Orilla Izquierda con el East Village”, los nuevos escritos críticos sobre el sur de Asia, en particular los debidos al grupo de *Subaltern Studies* (Estudios Subalternos), a menudo han sido tomados como una especie de “paquete todo incluido” para la discusión sobre cultura y poder en los foros de los medios escritos del Tercer Mundo y los ámbitos de la crítica poscolonial.[2] Al mismo tiempo, discusiones recientes sobre poscolonialidad y críticas al eurocentrismo también han iniciado nuevos debates, refundido antiguos temas y desempolvado olvidadas certidumbres, infundiendo un nuevo vigor a la escritura sobre culturas coloniales, imaginaciones imperiales y predicamentos poscoloniales. Más adelante regresaré a lo referente a la influencia de historias y etnografías del sur de Asia sobre culturas académicas más amplias.

El impacto de esta discusión protagonizada por escritos críticos que se ocupan de materiales sud asiáticos también se ha dejado sentir en los estudios sobre las naciones latinoamericanas. Dos ejemplos vienen de inmediato a la memoria. En primer lugar, la reciente formación del Latin American Subaltern Studies Group (Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos), junto con su publicación colectiva de un número especial en *dispositio/n 46*

dedicado a “Subaltern Studies in the Americas” (Estudios Subalternos en América), en cuya edición colaboraron como editores (invitados) José Rabasa, Javier Sanjinés C. y Robert Carr.[3] En segundo lugar, una intervención clave de Florencia Mallon en un foro en las páginas de la *American Historical Review*.[4] Desde luego, estos importantes ejemplos se refieren a tendencias en el trabajo sobre Latinoamérica que han surgido en los medios académicos de Estados Unidos. De hecho, aparte de una selección de ensayos tomados de *Subaltern Studies* y publicados en Bolivia,[5] y un número especial sobre “Historia y subalternidad” que publicó recientemente la revista mexicana *Historia y Grafía*,[6] el debate histórico y la crítica cultural en el mundo hispanohablante, en particular América Latina, han permanecido más o menos herméticos a estos desarrollos. Esta brecha resulta todavía más lamentable dado que las etnografías, historias e historias etnográficas latinoamericanas —y el diálogo acerca de las políticas culturales contemporáneas que se ha venido dando en el mundo hispanohablante— pueden ser participantes significativos e interlocutores clave en el amplio debate sobre las políticas de la historia y las culturas de la antropología a la sombra de la poscolonialidad.

Pasados poscoloniales da un pequeño paso hacía la traducción cultural e interpretación crítica de vínculos teóricos y políticos, empíricos y epistemológicos entre las historias del sur de Asia y América Latina. Presenta en español algunos de los escritos más influyentes, polémicos y vigentes sobre las historias culturales y etnográficas del sur de Asia producidos en los últimos años. Cabe señalar que este libro prolonga un esfuerzo iniciado hace poco más de tres lustros, cuando un conjunto de ensayos fundamentales sobre historia de la India se tradujo al español en 1982;[7] pero también da cuenta de los tremendos cambios sufridos por las historias culturales y etnografías críticas sudasiáticas en esos años —transformaciones que han tenido profundos efectos en mundos más amplios de escritura de la historia y crítica cultural. Esta

Introducción ubica estos escritos en un contexto teórico y político más amplio, y sugiere también algunas de sus múltiples relaciones con ciertos temas clave en las historias y etnografías de América Latina.[8] En conjunto, el amplio impacto, implicaciones críticas e importancia historiográfica de las nuevas historias culturales y etnográficas del sur de Asia sugieren la necesidad de su traducción al español; las posibilidades de un diálogo con los mundos latinoamericanos implícitos en estos escritos destacan la importancia de presentarlos en la forma de *Pasados poscoloniales.*

MOMENTOS CRÍTICOS

A fines de los años setenta, un pequeño grupo de jóvenes historiadores del sur de Asia, radicales y entusiastas, concentrados en Inglaterra, celebraron una serie de reuniones con un distinguido y experimentado erudito marxista de la India colonial, Ranajit Guha, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex en Falmer cerca de Brighton. Los allí reunidos compartían una sensibilidad política mutua nacida de los sucesos del 68 y del movimiento maoísta Naxalbari en la India; una intención política común que había sido alimentada por un radicalismo poco espectacular pero decidido de los años setenta en Gran Bretaña (y otros lugares), y una voluntad intervencionista colectiva que había sido agudizada por los excesos de la policía y del gobierno durante el estado de emergencia política —provocado por la entonces primer ministro Indira Gandhi— entre 1975 y 1977 en la India.[9] El propósito de estas discusiones en Sussex era llegar a un acuerdo sobre una nueva agenda para la historiografía de la India, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados —protagonistas legítimos pero desheredados— en la hechura del pasado, y con ello corrigiera el desequilibrio elitista de gran parte de

lo que se escribía al respecto. Así nació *Subaltern Studies*, un proyecto que hasta ahora ha visto la publicación de diez volúmenes de ensayos, además de varios libros debidos a la pluma de miembros del grupo de base de este proyecto, que también forman parte de su impulso más amplio.

En una de las primeras declaraciones acerca del programa de trabajo de este grupo, Ranajit Guha definía el objetivo de *Subaltern Studies* como un esfuerzo "para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sud asiáticos, para rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y del trabajo académico".[10] Desafiando las afirmaciones simplistas de un marxismo ingenuo según las cuales la economía y sociedad sudasiáticas podían entenderse en términos de claras divisiones de clase, el proyecto emprendió la elaboración de la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos de Antonio Gramsci, como una metáfora para los atributos generales de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, ya se expresara ésta en términos de clase, casta, edad, género o cargo público. En la naturaleza misma de las dimensiones de cajón de sastre de esta categoría, más que como un matizado instrumento heurístico, lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular. No obstante, como una forma abreviada para referirse a un conjunto de problemas por analizar, la categoría de subalterno también contenía ya en sí la posibilidad de fundamentar análisis que profundizaran la articulación de principios diferentes, entrelazados, de división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación.

Estas versiones bastante diferentes de lo subalterno como una categoría se han interpretado de maneras interesantes e intrigantes a lo largo del desarrollo del proyecto. Para amargo despecho de los críticos de *Subaltern Studies*, los primeros ejercicios surgidos del proyecto reconstruían las variadas trayectorias y modos subyacentes de la conciencia de los movimientos de grupos

subordinados de la India, para destacar la autonomía y condición de agente (*agency*) de estas comunidades, mediante la delineación de lo subalterno como una categoría más o menos homogénea.[11] Desbaratando las reclamaciones de censores y comentaristas, los ejercicios más recientes del proyecto han examinado las mediaciones múltiples —de naturaleza social y epistémica, de carácter cultural y discursivo— que sostienen la producción de sujetos subalternos, y convertido lo subalterno en una perspectiva y una metáfora para interrogar las formas dominantes de conocimiento de imperio y nación, Estado y modernidad. En discusiones acerca de *Subaltern Studies*, las críticas de montajes homogéneos de lo subalterno que se consideran idealizaciones del pasado han sido reemplazadas por acusaciones de una heterogeneidad implacable que se ha entendido como una fragmentación de la historia.[12] Las intervenciones dentro del proyecto mismo continúan encontrando nuevos significados para lo subalterno como una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica.[13]

Otro encuentro, otra viñeta. Algo más de quince años tras la formación del grupo *Subaltern Studies* en Inglaterra, cierta persona de entre un grupo bastante exclusivo de talentosos teóricos, que se había reunido en los boscosos alrededores de la Shimla real (y virreinal) para cavilar acerca de los sombríos contornos del secularismo en la India, acuñó una frase pegajosa y encantadoramente indiscreta. Al calor de una bebida ritual, y después en una ceremonia más pública, el filósofo Akeel Bilgrami se refirió al "neurótico anti estatismo de Partha Chatterjee", jugador clave de los historiadores subalternos, donde las neurosis mismas de Chatterjee por el Estado moderno han desembocado en su obsesión con este behemot de la modernidad. Se puede dudar de la gravedad de la enfermedad y la existencia de la patología, pero al correr de los últimos años, refutando las primeras acusaciones de un descuido del Estado colonial levantadas en contra del proyecto,

el grupo de base de *Subaltern Studies* ha emprendido una serie de estudios de las dinámicas del poder y las agendas discursivas del Estado moderno y la nación en el sur de Asia en los siglos XIX y XX. Por cierto, estos énfasis son un indicio de impresionantes, anchas y recién pavimentadas avenidas de la historia. Sin embargo, ¿de verdad estos énfasis allanan los más bien ásperos caminos de herradura del pasado? ¿Acaso esclarecen los lóbregos, oscuros senderos y callejones de la historia? ¿Hay aquí una persistente ironía? ¿Acaso los fragmentos y márgenes siempre corren el riesgo de bailar al son y estática que les toca el centro?

Estas preguntas, que conciernen las implicaciones del nuevo acento —que comportan abruptas interrogaciones de las razones de Estado y entonaciones imaginativas de estados de ánimo— dentro de *Subaltern Studies*, se basan en buena fe. De hecho, *Pasados poscoloniales* extiende un espíritu que es a la vez crítico y constructivo no sólo con respecto a culturas más amplias de historiografía y etnografía, sino también con respecto a las colaboraciones entre sus forros. Esta Introducción pretende ser una lectura que recupera las características de “adelantados de mar” de los ensayos en este volumen, al mismo tiempo que señala implícitamente sus huecos y silencios. Pero esto no es todo. La lógica de lo que llamo “lectura de recuperación” también da forma a la manera en que se han organizado los ensayos en este volumen.[14] Al ordenar estas diferentes piezas —y los muchos y variados tonos que describen— en un diálogo crítico implícito entre sí, *Pasados poscoloniales* se esfuerza por revelar, pero también extender, las energías radicales de los dos momentos clave peculiares de *Subaltern Studies* que acabo de describir.

Aunque la mayor parte de los ensayos en *Pasados poscoloniales* han recibido de variadas formas la influencia de *Subaltern Studies*, ni siquiera la mitad de ellos proviene de manera inmediata y directa de este proyecto historiográfico. De hecho, las genealogías intelectuales de los capítulos en este libro se pueden vincular en

general a cuatro desarrollos teóricos, traslapados pero definidos, en los que se ha trabajado en años recientes. En primer lugar, versiones frescas de antropologías y etnografías de la imaginación histórica;[15] en segundo lugar, construcciones críticamente comprometidas de las historias desde abajo;[16] en tercero, un énfasis conceptual en lo "cotidiano" como una liza de producción, negociación, transacción y contestación de significados, a menudo en una clave "local" y cotidiana, dentro de redes y relaciones de poder más amplias;[17] por último, lecturas críticas del entrelazado de diseños de historia y patrones de modernidad mediante una elaboración de perspectivas poscoloniales.[18] Reconozco, desde luego, que muchos de los ensayos en este volumen han recibido la influencia simultáneamente de dos o tres, o incluso de las cuatro aproximaciones teóricas mencionadas, al igual que estas cuatro perspectivas analíticas han informado (al correr del tiempo) el proyecto de *Subaltern Studies.* Lo que quiero decir precisamente es que al disponer sus diferentes capítulos en un diálogo implícito entre sí, *Pasados poscoloniales* establece una interacción mutua y una conversación crítica entre estas perspectivas teóricas más amplias, al mismo tiempo recientes y variadas.

PASADOS EN SU LUGAR, CULTURAS EN EL TIEMPO

Las aproximaciones analíticas y puntos de partida teóricos mencionados arriba son parte de cambios significativos en la práctica de la historia y el proyecto de la etnografía a lo largo de los últimos treinta años. Ahora bien, no es posible proporcionar aquí una reseña detallada de los complejos cambios y tremendas transformaciones que han sufrido dichas disciplinas en las últimas décadas. En lugar de ello, ofrezco aquí algunas observaciones de unos cuantos pasos críticos en historia y antropología que han

ejercido —de maneras inherentemente diferentes y sin embargo significativas— una influencia en los ensayos de *Pasados poscoloniales.*

En la amplia expansión de la historia social desde la segunda Guerra Mundial, un papel crítico ha sido llevado por el desarrollo, a partir de los años sesenta, de una tendencia historiográfica mundial conocida con varios nombres: "historia del pueblo", "historia desde abajo" e "historia desde las bases hacia arriba".[19] Este desarrollo se ha dado en contra de dos supuestos generalizados, pero dominantes e interconectados, sobre el lugar de los grupos subordinados en el proceso histórico. Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido ver a los grupos subordinados —mujeres, grupos étnicos, trabajadores— como objetos y, por lo tanto, desprovistos de conciencia y como víctimas pasivas de la historia. Como corolario, las rebeliones e insubordinaciones de los grupos subordinados a menudo se explican como reacciones directas, inconscientes, a presiones económicas. Las "masas" no se diferencian mucho de un volcán: tras permanecer pasivas, dormidas, se levantan como una "muchedumbre" cuando los fuegos del estómago empiezan a quemar.

El desafío a semejante concepción de los grupos subordinados ha ayudado a constituir un punto de partida importante dentro de las historias desde abajo. Los mejores trabajos en esta tradición han entendido a los grupos subordinados como *agentes discrecionales dela historia,* los cuales delineaban y eran delineados por los procesos sociales, vivían y hacían el pasado. Esta forma de entender se relaciona, además, con otro punto de partida significativo dentro de la historia del pueblo. Esta tradición historiográfica se ha enfocado cada vez más en la cultura y conciencia de los grupos subordinados, un enfoque cuya premisa es el reconocimiento de que la *cultura y conciencia* de los subalternos —expresada en sus enunciados y prácticas— revela una lógica y

racionalidad claras, que se definen en términos del universo conceptual y la vigencia de las vivencias de estos grupos y comunidades.

Estos dos temas interrelacionados se comprenden mejor mediante historias específicas. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una estable sociedad paternalista, en la cual los valores de la aristocracia habían sido interiorizados en todos los niveles sociales. No sorprende que esto explicara la deferencia de los "órdenes inferiores". Sólo durante periodos de aguda escasez y carestía estos "órdenes inferiores", como reacción a estímulos económicos, se llevaban las manos al estómago y participaban en disturbios para obtener comida. Por decir lo menos, ésta era la visión dominante desde arriba. Estudios de la Inglaterra dieciochesca dentro de la tradición de la historia del pueblo, en particular la obra de E. P. Thomson, han revelado una cultura popular rica y autónoma.[20] Los grupos subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII eran participantes creativos en un vigoroso "proceso desde abajo de formación de cultura".[21] Estos grupos aprovechaban su experiencia de trabajo y relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y sistema de creencias, prácticas y rituales de la cultura popular dieciochesca. Si nos colocamos dentro de esta cultura, la deferencia surge como "en parte necesaria auto conservación, en parte calculada extracción de cualquier cosa que pudiera ser extraída de los gobernantes".[22] Además, la acción de las multitudes durante épocas de escasez en el siglo XVIII no puede reducirse a meras presiones económicas y ser descartada mediante el uso de términos como "disturbio" y "muchedumbre", términos que tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, un carácter espasmódico y falta de organización. Casi ningún caso de acción de la multitud carecía de conciencia u organización. Más bien, lo que animaba estas acciones era la lógica de una "economía moral" —nociones simbólicas y sustantivas simultáneamente estructuradas

de las normas y obligaciones y de las funciones económicas propias de los diferentes grupos dentro de la comunidad —lo cual era una característica central de la cultura popular inglesa del siglo XVIII.[23] Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por una clara racionalidad. Los patrones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían extravagantes gastos parabienes de consumo que denotaban buena condición social, prestigio y lujo, una vez que las necesidades inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Tal comportamiento nos parece —de manera muy parecida a como les parecía a las clases medias en la Inglaterra del siglo XVIII— antieconómico e irracional. Pero en un contexto de incertidumbre económica fundamental y de continuas amenazas de pérdidas, semejantes gastos ayudaban a definir la conciencia de sí mismos de los grupos subordinados. De hecho, estas inversiones fortalecían los lazos de parentesco, vecindad y amistad en el ámbito de la cultura popular.[24] El capital que se invertía era monetario y emocional. Lo que se producía y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales recurrían estos grupos subordinados en tiempos de escasez y carestía.[25]

El contexto político que definió los primeros desarrollos de la historia desde abajo era un desencanto hacia los partidos comunistas organizados burocráticamente, provocado por el reconocimiento de los problemas del comunismo estalinista. La búsqueda de un orden social democrático que respetara la dignidad humana y en el cual las voces del pueblo no serían acalladas tenía su corolario en la escritura de la historia. Los historiadores —en particular los de inclinaciones socialistas y de la izquierda radical— volvieron sus ojos al pasado para recuperar movimientos democráticos libertarios y de masas que afirmaban la dignidad humana en contra de las peores adversidades, y para restaurar las voces del pueblo silenciadas por la práctica histórica establecida.

Este contexto político se ha caracterizado cada vez más por iniciativas políticas y culturales, a menudo al margen de los partidos comunistas ortodoxos —grupos ecologistas y promotores del desarme nuclear, movimientos de liberación femenina y homosexual —, que hacen posibles otros dos puntos de partida en extremo valiosos dentro de la historia del pueblo. El primero consiste en intentos por parte de ciertos grupos de democratizar el acto de la producción histórica sacándolo de la academia, ampliando así el padrón de escritores de historia. Grupos étnicos, las mujeres y los trabajadores empezaron conscientemente a reflexionar sobre su propio pasado y a escribir sobre él mediante una variedad de formas narrativas.[26] El segundo punto de partida, que surgió a raíz del feminismo, se centra en una escritura de la historia, tanto por mujeres como por hombres, que se enfoca en el lugar del género como uno de los principios organizadores de los sistemas sociales. Aparte de las críticas recientes al eurocentrismo, son precisamente estos desarrollos los que han ayudado a definir la historia del pueblo no sólo como una historiografía alternativa, sino también como una historiografía de oposición.

El ímpetu inicial para la elaboración de historias desde abajo en el sur de Asia provino de los debates acerca del lugar y función que movimientos de campesinos, trabajadores y grupos tribales ocupaban dentro de las luchas nacionalistas anticolonialistas en el subcontinente indio. Diferentes historiadores destacaron una mayor militancia y relativa autonomía de estos movimientos respecto de la organización del partido del Congreso Nacional Indio, mientras se creía que los dirigentes de clase media del Congreso imponían restricciones a estos movimientos.[27] Al mismo tiempo, la dificultad clave de varias de las primeras contribuciones a este debate era el hecho de que el Congreso Nacional Indio seguía siendo el único punto de referencia en estos análisis. Las intervenciones aquí a menudo se limitaban a explorar y destacar el o los grados de autonomía de los movimientos campesinos y tribales con respecto al

Congreso Nacional Indio. En consecuencia, estos ejercicios no exploraron cabalmente los campos de la política de los propios grupos subordinados, incluyendo sus formas constitutivas de cultura y conciencia.

El proyecto de *Subaltern Studies* surgió de las entrañas de este debate,[28] y al punto se propuso superar las debilidades de las primeras contribuciones. Como mostraré más adelante, las intervenciones dentro de este proyecto no sólo reconstruían las diferentes trayectorias de los nacionalismos anticolonialistas de campesinos y grupos tribales, sino también exploraban las distintivas formas de cultura y conciencia que caracterizaron el ámbito de la práctica subalterna.[29] En contra de las visiones dominantes del nacionalismo como una construcción singular —y una concepción trascendental e inmaculada— que controla todo, estas nuevas formas de entender hablaban de *swaraj* (libertad, independencia) como un signo de una polisemia inherente capaz de contener y generar percepciones múltiples, en particular en las diversas iniciativas emprendidas por los grupos subalternos por todo el subcontinente indio. En *Pasados poscoloniales,* este énfasis analítico queda demostrado brillantemente en el análisis fundamental de Shahid Amin sobre cómo la idea del Mahatma (gran espíritu) que se atribuía a M. K. Gandhi se repensó y refundió en la imaginación campesina a principios de los años veinte en las áreas rurales del norte de la India.[30]

Aquí estaba en marcha un movimiento doble: una crítica del gobierno colonial (y su historiografía imperial y post imperial), y una interrogación del nacionalismo de la clase media (y su hagiografía/biografía nacionalista e izquierdista-nacionalista). Este énfasis teórico y político dentro de *Subaltern Studies* se ha desarrollado aún más en años recientes. A partir de los análisis de los movimientos anticolonialistas e iniciativas contra colonialistas de los grupos subordinados —y de la relación de estos esfuerzos discursivos y de prácticas con el o los nacionalismos de la clase

media— han surgido críticas teóricas más amplias del Estado, la nación y la modernidad en la India colonial y contemporánea. Por un lado, estos escritos han cuestionado la cualidad de dado del Estado y la nación, poniendo en primer plano formas plurales de imaginar el o los Estados y construcciones confederadas de la o las naciones. Por el otro, estos ejercicios han interrogado el eurocentrismo y la singularidad del proyecto moderno de la historia, poniendo de relieve, por ejemplo, las articulaciones multiformes de la esfera cívico-política dentro de la modernidad colonial, que rebasan las preocupaciones de una historiografía secular inflexiblemente racional y sin fisuras.

Todo esto forma parte de un esfuerzo más amplio que se ha construido en contra de los planos dominantes de la historia y la modernidad, dejando al descubierto las variadas seducciones del Estado y la nación. Hemos visto aquí una defensa de la “pequeña voz de la historia”, un llamado a lecturas a contrapunto de los pasados subalternos que reconozcan sus elaboraciones de la diferencia, en lugar de atraparlos dentro de tropos de igualdad de condición de agente e historia, y un alegato en favor de estilos de escribir el pasado que puedan plasmar de forma adecuada el dolor y el sufrimiento de las víctimas de la violencia del Estado moderno y el (des)orden de la producción del conocimiento libre de incertidumbres (o sea epistémico) de su historiografía contemporánea.[31] En *Pasados poscoloniales*, este paso de una preocupación exclusiva por el ámbito de la política de los grupos subordinados a las interrogaciones de las diferentes versiones (y diversas negociaciones) de las modernidades coloniales, nacionalismos dominantes y el Estado moderno se refleja en los ensayos de Dipesh Chakrabairty, Partha Chatterjee, Sudipta Kaviraj y Gyanendra Pandey.

Estos nuevos énfasis son propios de estos tiempos. Señalan y promueven un proceso más amplio de cuestionamiento que está en marcha en los medios académicos, que involucra críticas a

esquemas teleológicos, narraciones maestras e historias fundacionales que a menudo siguen articuladas por las complejas herencias de la expansión europea (colonial) y las genealogías amalgamadas de la dominación (epistémica) de Occidente. La base de tal interrogación descansa en dos tendencias traslapadas, en particular desde mediados de los años ochenta. En primer lugar, la producción de agudos análisis de las construcciones espaciales, categóricas y políticas de lo no occidental debidas a los proyectos imperiales occidentales, hechas al calor de la marcha de la modernidad, análisis que articulan un desafío más amplio a los cánones eurocéntricos dentro de los medios académicos. En segundo lugar, la vuelta a la teoría crítica dentro de las humanidades que ha tomado la forma de intensos encuentros con la filosofía continental —alguna vez terrenos exclusivos de los departamentos de literatura europea en la academia anglosajona— en los campos de la crítica literaria y los estudios culturales y las disciplinas de la historia y la antropología. Juntos, elaborando un clima más amplio de multiculturalismo, estos desarrollos estrechamente relacionados apuntalan el surgimiento reciente de amplias variedades de escritura y crítica poscolonial en la academia, en contextos tanto occidentales como no occidentales.[32]

Desde luego, como ha afirmado Anne McClintock, un aspecto crítico de la buena fortuna del pos colonialismo como una categoría y etiqueta es su comerciabilidad académica:

> Si bien es obvio que se trata de otra palabra *PC* [*politically correct*], se puede decir que “pos colonialismo” es ás tolerable y suena menos a extranjero a oídos de decanos escépticos que “Estudios del Tercer Mundo”. También denota menos culpabilidad que “Estudios de neocolonialismo”, por ejemplo, o “Lucha de dos colonialismos”. Es ás mundial y menos anticuado que “Estudios de la Comunidad de Naciones Británicas”. Este término aprovecha, adeás, la deslumbrante fortuna de comercialización del término “posmodernismo”. Como rúbrica organizadora de un campo emergente de estudios disciplinarios y un archivo de conocimiento, el término pos colonialismo hace posible la comercialización de toda una producción de foros, artículos, libros y cursos.[33]

Al mismo tiempo, McClintock añade que el entusiasmo suscitado por el término pos colonialismo —a tono con un “conjuro” casi “ritual”, y ás amplio, de varias palabras “post”— se ramifica y rebasa los pasillos de la academia, pues es un síntoma de “una crisis mundial de las ideologías del futuro, en particular la ideología del progreso”.[34] Apenas sorprende, por ello, que varios de los escritos de ás amplia influencia —incluyendo muchos de *Subaltern Studies*, algunos de los cuales se reproducen en este volumen— que se considera han definido el campo disciplinario de los estudios poscoloniales, simultáneamente hayan cuestionado el pertinaz atractivo de los impulsos homogeneizadores que privilegian al Estado y la nación modernos e interrogado los perdurables encantamientos de esquemas teleológicos que se enraizan en tradiciones post ilustradas y modernidades occidentales.

La importancia de la teoría crítica y de la filosofía literaria, la crítica cultural y la investigación epistemológica ha sido evidente en discusiones analíticas clave en la antropología y la etnografía desde los años ochenta y noventa. Pero cambios importantes —tendencias abiertas y transformaciones subterráneas— ya estaban en marcha en estas disciplinas desde mucho antes. Entre otros desarrollos, las luchas anticolonialistas y los procesos de descolonización en el Tercer Mundo desde mediados de los años cuarenta hasta fines de los sesenta, el movimiento radical de los sesenta y la crítica al imperialismo que lo acompañaba —encarnados en los sucesos de 1968 y las protestas en contra de la intervención de Estados Unidos en Vietnam, pero que se extiende también antes y después— en diferentes partes del mundo, y las críticas emergentes de paradigmas dominantes dentro de la disciplina han tenido un papel significativo aquí. Algo de esto resulta claro si nos enfocamos en las definiciones dominantes y contestaciones críticas alrededor del concepto de “estructura” (y su categoría correlativa de acción humana), hasta hace poco una evocadora palabra de moda en la antropología social y cultural.

En las discusiones acerca del individuo y la sociedad o de la condición de agente (humana) y la estructura (social), las tradiciones dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los años setenta (aunque la herencia aún permanece), funcionalismo y estructuralismo, daban la primacía a la estructura en detrimento de la condición de agente, al objeto (u objetos) de la cultura por encima del sujeto (o sujetos) de la historia. Ahora bien, es importante aclarar que "estructura" se ha entendido de maneras diferentes en las dos tradiciones: en el funcionalismo, la estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función muestra cómo estos patrones operan en realidad como un sistema, mientras que en el estructuralismo la estructura tiene un papel ás explicativo y se refiere a los códigos que subyacen debajo de las apariencias de la superficie. Al mismo tiempo, estas dos tradiciones comparten la característica común de privilegiar la estructura por encima de la condición de agente, un énfasis que posiblemente podría remontarse a la influencia de Durkheim en ambos paradigmas. Igualmente, este énfasis se ha relacionado íntimamente con las claras distinciones metodológicas hechas por el estructuralismo y el funcionalismo entre sincronía y diacronía, estática y dinámica. Esta distinción anima el supuesto —de la misma manera en que se mantiene en su lugar por la misma suposición— de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales al margen del cambio. No debe sorprender, por ello, que la antropología estructural, por lo menos en su versión levi-straussiana, se haya dedicado a explicar las estructuras invisibles que, ocultas a los miembros de la sociedad, constituyen los mecanismos de organización que subyacen debajo de las instituciones sociales humanas. Así, para Levi Strauss, el inconsciente siguió siendo la fuente básica para estructurar el lenguaje, el cual es, según sus palabras, la "razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce".[35] A su vez, el funcionalismo hablaba de los imperativos de la coordinación social o consenso normativo —las razones de la

sociedad— que impulsan la conducta de los actores sociales.[36] Así, tanto el estructuralismo como el funcionalismo resultaron ser gravemente insuficientes en sus relatos de sujetos actuantes conscientes y en su concepción de la temporalidad entendida como proceso. El lugar central reservado para una determinación intemporal de la condición de agente operada por la estructura en estas tradiciones teóricas dejó de lado las concepciones de una relación dialéctica entre estructura y condición de agente, una determinación mutua que se realiza en y a través del tiempo.[37]

Más adelante en este texto ofrezco un bosquejo diferente —espero que ás adecuado— de estructura y condición de agente *(agency),* donde enfatizo la relación dialéctica entre estas categorías heurísticas imbricadas. Por ahora, lo que quiero subrayar es la pérdida de legitimidad de marcos de referencia en los cuales las estructuras sociológicas simultáneamente desplazaron y manipularon a los sujetos históricos. ¿Acaso no había una brecha enorme entre el tenor de semejantes modelos y las notables energías humanas y abarcadoras pasiones históricas que participaron en la formación de los movimientos anticolonialistas y procesos de descolonización que se han visto en el Tercer Mundo en las últimas décadas? ¿Cuál era la relación entre versiones abstractas de avasalladoras estructuras y los énfasis críticos en la acción política de los sujetos históricos que era evidente en las formas de imaginar y prácticas suscitadas por los sucesos de 1968 y las protestas en contra del involucramiento imperialista de Estados Unidos en Vietnam? Sería ingenuo y simplista afirmar que estas iniciativas políticas ás amplias de alguna manera extendieron su impulso radical para provocar —de una manera sin intermediarios, directa— las transformaciones del pensamiento antropológico sobre la estructura social y la acción humana. Lo que sugiero, ás bien, es que la negociación y mediación de la experiencia de estas décadas tomó varias formas, las cuales incluían un intenso cuestionamiento

de las visiones recibidas y modelos heredados de acción política y prácticas académicas.

Las consecuencias de tal cuestionamiento en ambos campos podían llegar a ser profundamente contradictorias. Durante los años setenta, la práctica política marxista presenció cómo varios partidos comunistas —preocupados por las tendencias “voluntaristas” de la década anterior— montaron un refrito de las políticas ortodoxas, adhiriéndose estrechamente a las formas estalinistas de organización burocrática: pero estos años también presenciaron la forja de iniciativas socialistas de las bases, que eran profundamente democráticas en sus postulados descentralizados y visiones anti vanguardistas, siendo su preocupación central las cuestiones de género y las alianzas clave con diferentes formas de política radical (iniciativas ecologistas y pacifistas, foros obreros y movimientos de liberación homosexual). En los ámbitos académicos hubo un aumento de la popularidad de los modelos marxistas vaciados en elaborados moldes estructuralistas —una reacción en contra de los rigores y las férreas leyes de la teoría marxista sofocada por el estalinismo, pero también esfuerzos hacia un refinamiento de la práctica teórica tras el fracaso de la política espontánea de los años previos— y también una enorme fortuna de las teorías de “dependencia” y de “sistemas mundiales”, que interrogaban las continuidades capitalistas e imperialistas de la dominación occidental en los escenarios no occidentales mediante polaridades de centro y periferia, desarrollo y subdesarrollo. Estos marcos explicativos, a pesar de sus muchas diferencias, daban la mayor importancia a las estructuras subyacentes, a menudo convirtiendo a la acción humana en un mero vector del implacable desenvolvimiento de la irrevocable lógica del capitalismo mundial o plasmando a los sujetos históricos como los lugares y funciones que ocupaban en modos de producción minuciosamente articulados.[38] Al mismo tiempo, estos años también vieron surgir elaboraciones dispersas y dispares de la relación entre estructura y condición de

agente. Partiendo de lecturas bastante diferentes de Marx —y también de lecturas de un Marx bastante diferente— y profundizando en otros marcos teóricos y tradiciones filosóficas, estas nuevas formulaciones, claras pero traslapadas, procedieron a desafiar al binarismo del pensamiento social y la investigación política. Estos modelos de estructuración y teorías de prácticas analizaron y desentrañaron la implicación mutua de estructura y condición de agente.[39] Para fines de los años setenta se había alcanzado un punto decisivo. Mediando y conjuntando las polaridades de sociedad e individuo, estructura social y acción humana, la categoría de “práctica” se había convertido en un tropo teórico de importancia crítica en la antropología.

Estos desarrollos formaron parte de una reevaluación ás amplia de otros conceptos clave en antropología. El replanteamiento de la vieja forma de entender la cultura en antropología como un sistema compartido de valores, creencias, acciones, es un buen ejempío. No se trataba solamente de diferentes esfuerzos —a tono con un importante llamado hecho por Clifford Geertz— para cortar el concepto de cultura a la medida, de manera que se asegurara su sostenida relevancia.[40] ás bien, lo que estaba en juego era una refundición fundamental de la categoría de cultura acorde con los nuevos énfasis sobre historia y temporalidad, poder y procesos, dentro de una disciplina que estaba sumida en el vértigo de un rápido cambio, a punto de renacer.

El surgimiento de énfasis críticos sobre la práctica dentro de la antropología subrayaba la importancia de la temporalidad para esta disciplina: tanto los análisis etnográficos como los procesos sociales se realizaban en el tiempo, incluso cuando gran parte del trabajo antropológico había constituido su objeto (próximo) precisamente rehusando la historia al nativo (distante), involucrando asimismo una “negación de contemporaneidad” entre el yo del etnógrafo y el otro antropológico.[41] En un paso relacionado pero decisivo, la teoría de los sistemas mundiales y los análisis estructuralistas-marxistas

señalaron la importancia de los modelos históricos en la investigación antropológica.[42] Adeás, a la vez que trazaban un curso radicalmente diferente de los derroteros ás importantes de la antropología cultural —caracterizdos por abstracciones apolíticas sobre el significado simbólico y diferencias esenciales entre (y a través) de las culturasen los años setenta, estas diversas aproximaciones analíticas señalaban todas hacia la centralidad del poder en la práctica social y la acción cultural. Por último, los nacionalismos anticolonialistas, la descolonización y la construcción de naciones en el Tercer Mundo eran potentes ejemplos de historias en proceso de formación, donde se revelaba que las construcciones dominantes del primitivismo intemporal eran siempre ejemplos de ideologías en proceso de formación.[43] El carácter accidentado y contestado de estos procesos en los escenarios no occidentales resaltaba las operaciones del poder que involucraban complejas articulaciones de esquemas discursivos, regímenes disciplinarios y prácticas institucionales basadas en las modernidades contradictorias de la metrópoli y la colonia —operaciones del poder que se revelaban como mucho ás y bastante menos que meros ejemplares primitivos de autoridad arcaica en escenarios nativos.

En presencia de estos pasados y a raíz de tales análisis, se volvió del todo aparente que las influyentes formas de entender la cultura en la antropología no veían a sus discretos objetos del deseo —valores, creencias, símbolos y rituales de un pueblo— como parte de procesos históricos, y que desde su punto de vista la cultura parecía una forma autónoma e independiente de las realidades del poder que definen las relaciones sociales.[44] En consecuencia, las culturas (y estructuras) se ponían ahora en movimiento, quedando preñadas de procesos y poder. Las estructuras (y culturas) resultaron estar cada vez ás realizadas en el tiempo, añadiéndose a ellas la práctica histórica y la contingencia de la condición de agente.[45] ás recientemente, la lógica de estas transformaciones dentro de la antropología se ha extendido aún ás debido al

generalizado regreso a la teoría crítica y la elaboración de críticas al eurocentrismo que ya señalé. Las consecuencias han tenido un espectro verdaderamente amplio, en particular al perfilar amplias variedades de antropologías históricas e historias etnográficas.

De hecho, el acercamiento reciente entre estas disciplinas ha conducido a noveles versiones de la antropología y frescas formulaciones de la historia. Nos encontramos ahora lejos de la etapa de las primeras discusiones metodológicas y evaluaciones de los programas de trabajo que trazaron las relaciones potenciales entre ambas disciplinas.[46] Muchas cosas han pasado en la práctica crítica de la antropología histórica y la historia etnográfica a lo largo de los últimos quince años. El trabajo de campo se ha instalado en un diálogo con la imaginación histórica. Los materiales de archivos y fuentes extraoficiales han sido leídos a través de filtros etnográficos. En profundizaciones clave de este nuevo cuerpo de escritura, la armonización de la historia y la antropología ha sido tal que es prácticamente imposible distinguir a una de la otra. Las agendas de la antropología se han aderezado para *dar una perspectiva histórica* a los escenarios institucionales y principios de organización de los significados y las prácticas en el pasado y el presente. Las sensibilidades históricas se han hecho patentes en ricas exploraciones etnográficas de las variedades de conocimiento del colonizador y el colonizado y los miles de estilos de vida de los grupos superordinados y subalternos.[47] Junto a estos desarrollos, se ha dado una aguda conciencia de que las categorías analíticas y los esquemas conceptuales de la antropología y la historia comportan complejas genealogías de conocimiento y poder, animadas por la dialéctica entre imperio e ilustración, y articuladas por la dinámica entre raza y razón. Si lo extraño se ha vuelto familiar, lo familiar ha sido convertido en extraño.[48] En *Pasados poscoloniales,* los ensayos de Bernard Cohn, Nicholas Dirks y Saurabh Dube destacan tales refundiciones de antropología e historia, pero los énfasis críticos aquí también aparecen y se

extienden aún ás en los textos de Tanika Sarkar, Susana Devalle y Gyan Prakash.

En realidad, todos los ensayos en este volumen han recibido la influencia de las historias desde abajo, las reevaluaciones y refundiciones de la antropología y el retorno reciente a la teoría crítica y críticas al eurocentrismo. Hemos visto que mucho ás que un mero enfoque en el pueblo llano, las historias desde abajo —y la política que las sostienen— implican una cierta visión del proceso histórico. Tal toma alternativa sobre el pasado y el presente también marca las nuevas versiones de las antropologías históricas e historias etnográficas. Vemos aquí aproximaciones que lanzan una mirada cuestiona-dora a las representaciones y estrategias de Estados y naciones. Lo que está en juego aquí son las formas de entender que reconocen que las complejas cartografías del pasado se definieron por miles de senderos novedosos de acción cultural y transitados caminos multiformes de prácticas históricas. De diferentes formas, este espíritu y estos énfasis se mueven a través de los muchos movimientos de *Pasados poscoloniales.* Igualmente significativo, diferentes versiones de la teoría crítica —entendida no como una lista f luctuante de intelectuales de moda, sino ás bien como una práctica académica comprometida analítica y políticamente— y varias negociaciones de las visiones occidentales hegemónicas y formas eurocéntricas y dominantes de entender las cosas también animan todos los textos en este volumen. Como veremos, el título de este libro surgió por sí solo.

CATEGORÍAS CRÍTICAS

Religión y poder, cultura y hegemonía y estructura y condición de agente son algunos de los conceptos clave y organizadores que aparecen a lo largo de *Pasados poscoloniales.* La naturaleza de estas categorías, forjada de manera compleja y fieramente

contestada, significa que definiciones consensuadas con claridad, que suscitan el acuerdo en cada enunciado y cada detalle, son imposibles aquí. En lugar de ello, lo que ofrezco ahora es la manera como yo entiendo cultura y hegemonía, religión y poder, estructura y condición de agente, una forma de entender —me parece— que es suficientemente amplia como para abarcar la variedad de maneras en que estas categorías clave son trabajadas en este volumen. Al dar este paso —a algunos les parecerá presuntuoso, otros dirán tal vez que es temerario, pero es con toda intención—, lo que trato de hacer es precisamente pasar hacia un debate teórico y un diálogo político entre los pasados sud asiáticos y las historias latinoamericanas.

La religión no aparece en estas páginas como un campo herméticamente sellado de lo sagrado, un depósito estático de tradiciones inmemoriales. En cambio, se entiende como un conjunto inherentemente histórico de creencias y prácticas significantes cuyas construcciones de sentido —y activas refiguraciones de las percepciones— del mundo social a la vez se vinculan a procesos de dominación y estrategias de las contestaciones y subversiones de la autoridad. El carácter de proceso y la naturaleza simultáneamente simbólica y sustantiva de la religión se vinculan estrechamente para dar lugar a transformaciones más amplias en la cultura y la sociedad.[49] A su vez, el poder se extiende más allá del ejercicio de la autoridad basado únicamente en el control de los recursos políticos y económicos, para incluir procesos manifiestos y difusos de dominación, hegemonía y control —planes culturales, regímenes disciplinarios y prácticas discursivas— los cuales dan forma a las relaciones sociales cotidianas estructuradas por los diferentes principios entrelazados de división social de clase y raza, casta y comunidad, género y edad, etnidades y sexualidades. Estas inclusivas definiciones de trabajo montan el escenario para una discusión de la compleja dinámica entre religión y poder que anima muchos de los textos de *Pasados poscoloniales.*

En contra de las influyentes formas de entender del pasado, la cultura necesita ser entendida como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos y clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.[50] Además, en tal concepción, la cultura se considera como definida dentro de y por las relaciones sociales, que se predican al poder. Es el proceso de resolución de la dominación y subordinación dentro de las relaciones sociales lo que define la cultura de los grupos dominantes y subordinados. Este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre grupos subordinados y la existencia entre estos grupos de una testaruda autonomía cultural. Ambas forman, de hecho, parte de la misma lógica. La hegemonía no debiera convertirse en un sistema cerrado de control cultural e ideológico ejercido por los grupos dominantes. Existe, en cambio, como un elemento necesario en la generación de una "conciencia contradictoria" —lo que abarca una gama de actitudes, desde una pasividad aparente hasta la resistencia abierta—, lo cual es un rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.[51] Semejante conciencia contradictoria caracteriza a las culturas en relaciones de apropiación de los excedentes y en relaciones definidas por género y edad, raza y sexualidades. Por último, debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento. En cambio, la cultura comporta formas en las cuales prácticas y sistemas de creencias específicos están implícitos en las relaciones sociales reales y son experimentados en ellas. Como estas relaciones cambian, las transformaciones se dan en el corazón de la cultura.[52] Esta concepción de la cultura —elaborada de varias maneras en los ensayos de este volumen— toma en cuenta cuestiones de poder y relaciones y procesos de producción

(y reproducción) en la sociedad, y también sitúa esta categoría como un elemento constitutivo integral del proceso histórico.

Esto me lleva a la cuestión de la condición de agente de los seres humanos y a la estructura social. Más allá de los dualismos del individuo y la sociedad engastados en las tradiciones clásicas de la teoría social, la condición de agente (*agency*, o la construcción de la historia y del mundo social por sujetos humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias en que tal hacen) deben entenderse como partes de un proceso que las presupone recíprocamente.[53] Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a ver las estructuras "como realidades dotadas de una eficacia social, capaz de actuar como agentes responsables de las acciones históricas".[54] Las estructuras sólo existen como propiedades que estructuran los sistemas sociales, propiedades que ponen límites y presiones a la acción humana. Proporcionan las condiciones para y son el resultado de las prácticas humanas. Por otra parte, también hay una necesidad de cuidarse de caer en la idea de que los sistemas sociales son resultado de una amalgama de intenciones humanas discretas o libre creatividad humana. La actividad humana discrecional que constituye un sistema social es el proceso de prácticas humanas que se escenifican en condiciones no siempre bajo control de los seres humanos. Además, este proceso a menudo se ve interrumpido por las consecuencias involuntarias de la acción humana, lo que Anthony Giddens describe (de manera espléndida) como el "escape de la historia humana de la intención humana, y el regreso de las consecuencias de ese escape como influencias causales sobre la acción humana".[55] Los textos de *Pasados poscoloniales* separadamente trabajan la relación entre estructura y condición de agente, trabajo que se basa en un diálogo entre historia-etnografía y teoría-metodología, y que involucra una interrogación mutua de concepto y evidencia.

LECTURA DEL COLONIALISMO

Pasados poscoloniales hace una revisión de las culturas coloniales y relee las imaginaciones imperiales, reconociendo que las complejas herencias —de complicidades conceptuales e imperativos categóricos— de colonia e imperio forman parte en gran medida del aquí y ahora. Esto puede sonar a verdad trillada y probada, pero no hay que precipitarse a aceptar que la presencia de tales herencias es siempre visible desde ya para nosotros. Pues me doy cuenta de que *poscolonial*, como término, puede tener connotaciones de una etapa de la historia que marca un rompimiento con la era precedente del pasado, el colonialismo.[56] Reconozco también que las influyentes imaginaciones de las políticas contemporáneas de la cultura se basan precisamente en la premisa de tal presunta ruptura, lo cual comporta proclamas implícitas y explícitas según las cuales un compasivo orden poscolonial ha emergido tras el fin de imperios malévolos y una humanitaria sensibilidad multicultural ha reemplazado las crueldades de los corruptos colonialismos. No se trata únicamente de que tales fantasías animan la hábil mercadotecnia de "paquete de primitivismo" de la película *Danza con lobos (Dances with Wolves)* de Kevin Costner. También se trata de que en los reportajes de los medios masivos de comunicación de la Guerra del Golfo, arrogantes imaginaciones imperiales —caracterizadas por un trillado tropo tras otra gastada metáfora sobre los árabes y el islam—, se disfrazaban generalmente de imperativos estratégicos de democracia y libertad en un mundo de donde se había exorcizado a los imperios europeos y a la guerra fría.[57] Y así los ostentosos banderines de la liberación desplegados por el capital multinacional aplastan cada vez más a las ondeantes banderas de la independencia izadas por las naciones del Tercer Mundo, al proclamar que la colonia y el imperio son cosas del pasado.

No obstante, hablo aquí de las imaginaciones imperiales y construcciones coloniales que perduran en las historias y en la histeria del nacionalismo hindú en la India, que modulan los mitos y modelos de la hombría mestiza en México, que definen los sueños y deseos del eurocentrismo de los colonos en Argentina y que animan la magia y los misterios de la nación multirracial en Brasil. La lista puede alargarse a placer. Sin embargo, algo bastante más importante que la simple compilación de semejante inventario, es la necesidad de aceptar que no hay una cura por la palabra o la escritura de estas modulaciones de la colonia y beneficios del imperio. Después de todo, las formas más tolerables que toman estas complicidades hoy en día son las varias modernidades accidentadas y contradictorias que constituyen las condiciones de nuestro pensamiento (o pensamientos) y forman la base de nuestro ser (o seres). Tal reconocimiento no es un aval para el fracaso. Muy al contrario. Tanto una necesaria política del pasado como una adecuada política del presente, me parece, necesitan interrogar la añeja dialéctica de imperio e ilustración y cuestionar la extensa dinámica de raza y razón que sigue moldeando nuestras formas de conocimiento en la colonia y la metrópoli. Los ensayos en *Pasados poscoloniales* dan un pequeño paso hacia pensar a través de las muchas ambigüedades de lo poscolonial como una categoría.

En los últimos años, hemos presenciado profundas revisiones en los análisis de las estructuras imperiales y las culturas coloniales. Los desarrollos clave en esto han seguido dos caminos principales: por un lado, hay elaboraciones de teorías del discurso colonial que emergieron originalmente desde el interior de las lizas de los estudios literarios y de la crítica cultural, pero que ahora se extienden a las disciplinas de la antropología y la historia (así como otros campos); y, del otro lado, vemos exámenes de las culturas coloniales y exploraciones de las posiciones imperiales que han tenido un papel clave en los proyectos teóricos y énfasis analíticos de las antropologías históricas (y en versiones de las historias

etnográficas también). Estos desarrollos no han sido ajenos entre sí. “Los géneros se están confundiendo”, ha hecho notar recientemente Clifford Geertz. De hecho, los estudios del colonialismo han sido centrales en el trabajo interdisciplinario que “casi [ha] creado un campo post disciplinario para las humanidades, en el cual las historias, los estudios culturales, las políticas culturales, las narraciones y las etnografías se intersecan todas y quedan todas expuestas a los desafíos”.[58] Al mismo tiempo, también existen diferencias clave en los proyectos de los estudios literarios y los esfuerzos dentro de la historia y la antropología: concebidos a grandes rasgos, aquéllos han llevado el colonialismo a la cultura, mientras que éstas han llevado la cultura al colonialismo.

No es éste el lugar para un examen detenido de estos desarrollos. Aquí destaco, empero, algunos de los énfasis más sobresalientes en estos proyectos que dejan sentir su influencia en los temas más amplios que se presentan a lo largo de este libro. Comienzo por *Orientalism*, de Edward Said.[59] Mucho más que cualquier otro trabajo individual, este estudio fundamental y polémico ha destacado de manera crítica las muchas vinculaciones mutuas entre colonialismo e imperio europeos y conocimiento y poder occidentales. Mientras *Orientalism* de ninguna manera agota el campo de los análisis literarios y estudios culturales de la representación o representaciones imperiales y el discurso o discursos coloniales, ofrece una útil puerta para agrupar y anclar esta discusión.

Antes de la publicación de *Orientalism* en 1978, ya había varios estudios de las imágenes europeas de los pueblos no europeos. Estos trabajos habían identificado varios estereotipos:

> … desde monstruos en los márgenes de los mapas y mujeres de colgantes pechos en los relatos medievales y renacentistas, hasta los salvajes nobles y pérfidos de los viajes de la Ilustración y decimonónicos; desde los simiescos caníbales de las tribus primitivas y los decadentes déspotas de las civilizaciones asiáticas, hasta representaciones, vigentes hoy en día, como las de los fanáticos árabes del terrorismo de periódico y las pasivas y seductoras mujeres del turismo de Asia.[60]

Mientras estas imágenes, de varias maneras rebajadas y pintorescas, seductoras y amenazadoras, gozaban del prestigio de su procedencia de culturas coloniales y siguen rampantes en los medios masivos de comunicación en la actualidad, gran parte de los primeros trabajos acerca de semejantes representaciones europeas distorsionadas, como sugiere Nicholas Thomas, tendía a ser "documental, más que crítico o analítico", de manera que a menudo un conjunto intrigante de ejemplos se presentaba, pero sus "afiliaciones discursivas y epistemologías subyacentes" frecuentemente se pasaban por alto.[61] Igualmente, la mayor parte de los exámenes sobre *Orientalism* parecen haberse apegado a las propias observaciones preliminares del autor sobre su aplastante sentimiento de soledad intelectual al escribir su libro, para dar por sentado la extrema singularidad de la voz y visión de Said, dejando de lado que hubo en ese tiempo otras intervenciones críticas que trataban de articular preocupaciones relacionadas, temas vinculados.[62] Dicho esto, *Orientalism* aprovechó pero también superó los primeros trabajos sobre las imágenes de los reinos no europeos —y otras preocupaciones críticas relacionadas— al armar una persuasiva argumentación para considerar la fabricación textual sistemática del Oriente dentro los intersticios entrelazados del conocimiento europeo y el poder occidental. Edward Said ha cambiado irremediablemente las bases del debate analítico y la discusión política acerca de las representaciones coloniales de los pueblos colonizados, desde poner al descubierto los singulares sesgos de determinadas plasmaciones, hasta desentrañar los más recónditos fondos de la dominación discursiva, destacando asimismo las cercanas complicidades entre las primeras imaginaciones imperiales y las versiones académicas contemporáneas del Oriente.

Un trabajo tan fieramente polémico y deliberadamente provocador como *Orientalism* no podía menos de tener sus propias grietas, silencios y tensiones teóricas. Aparte de las críticas trivializadoras y

lecturas minimizadoras, los comentarios críticos caracterizados por un compromiso ético con este estudio fundamental de Said han señalado su tendencia a homogeneizar tanto el campo como el tenor de las representaciones de los mundos no europeos.[63] Por una parte, esto da implícitamente una importancia excesiva a la eficacia del poder colonial, minimizando la dinámica contradictoria y contingente del imperio que era conducida por complejas articulaciones de clase y género, raza y sexualidad. Por la otra, deja poco lugar a la condición de agente y las contestaciones de los colonizados que dan forma a los proyectos coloniales. De diversas maneras se han tratado de superar los problemas que surgen de las cosas que Said deja de lado o destaca en su análisis, tanto en el trabajo histórico y antropológico —acerca de lo cual hablaremos más adelante— como en los estudios literarios y culturales.

A lo largo de los últimos veinte años, teorías críticas del discurso colonial y lecturas combativas de las representaciones occidentales —junto con preocupaciones por cuestiones de terrenos y propiedad, y la mercadotecnia de una etiqueta híbrida— han ayudado a forjar un nuevo campo de crítica literaria poscolonial en las arenas metropolitanas y provincianas de la academia. Desafíos más amplios a análisis eurocéntricos, versiones clave de crítica teórica, y las apasionadas energías de *Subaltern Studies,* todos han llevado un papel importante en esto. En este nuevo campo, las implicaciones y limitaciones, fortalezas y debilidades de *Orientalism* han sido negociadas y trabajadas de varias maneras, extendidas y superadas por estudios de una gran variedad en cuanto a sus orientaciones teóricas y preocupaciones empíricas. Al construir las tesis centrales de *Orientalism,* Edward Said combinó los tempranos énfasis foucaultianos sobre las determinaciones mutuas del conocimiento y el poder con la concepción gramsciana de hegemonía, con lo que conjuntó, de manera ecléctica pero deliberada, influyentes corrientes de pensamiento anti humanista con formas de entender el poder que ponían en un primer plano la condición de agente de los seres

humanos.[64] Se puede decir que estudios recientes dentro del campo emergente de la crítica poscolonial han sido más conscientes de los problemas de consistencia al combinar diversas perspectivas teóricas, ya sea que unan a Freud, Foucault y Fannon por medio de la mediación de Lacan, ya sea que pongan en la misma yunta una escritura radical des construccionista con lecturas estratégicas de *Subaltern Studies.*[65] Además, importantes intervenciones aquí han cuestionado de varias maneras la ética de otorgar una eficacia indudable a los proyectos coloniales, en particular mediante un enfoque de la "ambivalencia" inherente del discurso colonial y la perturbadora "imitación" de los sujetos coloniales, aunque colonia e imperio sigan siendo a menudo mostrados como esfuerzos monolíticos en el campo de la teoría poscolonial.[66] Por último, otros estudios críticos se han servido de materiales históricos para rastrear la interacción entre construcciones, institucionalizaciones y sedimentaciones de las fronteras raciales, identidades de género, subjetividades sexuadas y divisiones de clase al profundizar en las imaginaciones imperiales, culturas coloniales y ubicaciones poscoloniales. Las intersecciones entre ciertas corrientes de estudios literarios poscoloniales contemporáneos y varios acentos dentro de etnografías históricas recientes del colonialismo se vuelven patentes aquí.[67]

Colonia e imperio no son temas nuevos en antropología e historia. Si la existencia de colonias hizo posible la antropología, los privilegios del imperio dieron forma a las predilecciones abrumadoramente eurocéntricas de la historiografía moderna en contextos occidentales y no occidentales. Aparte de algunas excepciones, los primeros esfuerzos etnográficos descuidaron la historia y obviaron el colonialismo al ubicar al nativo en lo que Bernard Cohn ha llamado atinadamente la "tierra encantada del estructuralismo-funcionalismo", una tendencia que persistió en esta disciplina al fundir su objeto de investigación en el molde del irredento otro, al que siempre se le negaba la contemporaneidad del

tiempo.[68] Hasta después de lo que nos interesa considerar, la mayor parte de la escritura de la historia de la metrópoli tendía a leer los remotos pasados de los territorios imperiales como meras notas a pie de página de las historias europeas, y varias historias moldeadas en los países colonizados y nuevas naciones en el Tercer Mundo se contemplaron y perfilaron en la irrevocable imagen de un occidente progresista.[69] Con nuevos disfraces, estas persistentes imaginaciones y resistentes concepciones siguen engañando y seduciendo (llevando una vida encantada en la academia y fuera de ella), pero también ha habido cambios significativos en la historia y la antropología en décadas más recientes.

En un clima más amplio de críticas radicales a las disciplinas establecidas, los años sesenta y setenta presenciarond cómo temas de la colonia y cuestiones del imperio hicieron una aparición crucial en el escenario de la antropología. En esto, hubo dos esfuerzos cruciales entrelazados: los debates críticos sobre las conexiones y complicidades entre la práctica de la antropología y los proyectos coloniales;[70] y los análisis del funcionamiento de las economías coloniales y exámenes del desenvolvimiento de la dinámica capitalista de las naciones del occidente de Europa y de América del Norte en la formación del mundo moderno, análisis y exámenes que recibieron de diferentes maneras la influencia de la economía política marxista, la teoría de la dependencia y el marco de los sistemas mundiales.[71] En cuanto a la escritura de la historia, desde hace unas cuatro décadas, en las naciones recién independizadas y dentro de las arenas académicas occidentales, los historiadores empezaron a construir detallados relatos de sistemas económicos particulares generados por el colonialismo y estructuras sociales específicas formadas bajo el imperialismo, también enfocándose —junto con los antropólogos— en las reacciones de los colonizados a las obras de las instituciones imperiales y el poder colonial.[72]

Hubo gran cantidad de valioso trabajo producido dentro de estos esfuerzos, pero también se vio limitado por algunos de sus supuestos centrales y preocupaciones clave. A riesgo de exagerar un poco y también de ignorar ciertas excepciones, diré que la mayor parte de estos estudios veían al colonialismo como un paquete, una estructura sumamente articulada y un sistema inherentemente coordinado de explotación económica, control social y dominación política. En consecuencia, en estos análisis la irrevocable trayectoria del poder colonial impulsaba las acciones de los colonizadores en una dirección definitiva, y la lógica forzosa de los procesos coloniales gobernaba la condición de agente de las poblaciones colonizadas que se veían como colaboracionistas de la autoridad imperial o que reaccionaban en contra de ésta.[73] En este trabajo académico, en lo demás diverso, apenas se reconocían las elaboraciones del colonialismo como un proceso cultural contradictorio, contestado y contingente —inherentemente modulado por el poder— que se construía en el tiempo, caracterizado por intereses encontrados, energías en lucha, agendas múltiples y recursos aportados en común por los agentes coloniales en sus diferentes posiciones y por los sumamente diferenciados pueblos colonizados. De hecho, aquí se plasmó al colonialismo como algo a la vez homogéneo y monolítico. Si las tensiones entre los diferentes agentes coloniales se llegaban a reconocer, se veían como foco de leves perturbaciones ocasionales en la tersa superficie del poder imperial, muy alejadas de la dinámica del núcleo de los proyectos coloniales. Por ello, apenas sorprende que, con muy pocas excepciones, tales lecturas y versiones de los imperativos imperiales hayan prestado poca atención a los símbolos y prácticas, las fronteras y contradicciones de los pueblos euroamericanos —misioneros, administradores, comunidades de colonos— en las localidades coloniales.[74]

El regreso crítico en los últimos años a los proyectos imperiales y procesos coloniales en la etnografía y la historia se ha construido a

contrapelo de estos supuestos dominantes, anteriores. Algunos aspectos de esta revisión pasaron a un primer plano en los años setenta, en los escritos antropológicos influidos por la teoría marxista que ubicaba las representaciones sociales de grupos marginales dentro de campos más amplios de relaciones económicas y poder cultural en los foros del Tercer Mundo. Por ejemplo, June Nash y Michael Taussig exploraron las prácticas de los mineros de estaño en Bolivia, en términos de sus apropiaciones encontradas de símbolos del poder económico "gringo" (raza blanca, lo estadounidense) y sus representaciones críticas de metáforas de relaciones dominantes capitalistas, donde el diablo aparecía como el *Tío* (in)justo que usaba un sombrero de *cowboy* y fumaba ostentosamente un cigarro (¿Marlboro?), y donde había una interacción creativa entre orientaciones de valores de uso y objetivos de valores de cambio.[75] Estos escritos señalaban hacia la necesidad de examinar las formas de vida y prácticas cotidianas de los pueblos colonizados y sujetos (neo)imperiales, no sólo como meras reacciones a los proyectos coloniales y procesos capitalistas, sino más bien como compromisos contenciosos dentro de complejos campos, donde tales relaciones y campos han sido definidos por encuentros, ubicados históricamente y estratificados culturalmente, entre las tradiciones imperiales, euro estadounidenses, y modernidades coloniales, no occidentales.[76] Mientras éstos fueron importantes énfasis, a lo largo de los últimos quince años la lógica de tales formas revisadas de entender la colonia y el imperio ha sido llevada bastante más lejos, lo cual presento a continuación como una serie de proposiciones entrelazadas.

Las nuevas etnografías e historias de que tratamos han pensado a través de postulados de estructuras coloniales omnímodas y sistemas imperiales todopoderosos, al explorar la ubicación contradictoria de diversos agentes y agendas encontradas en la creación de culturas coloniales de gobierno. Esto ha involucrado discusiones de las representaciones y prácticas, las fronteras y

contradicciones de agentes imperiales, comunidades de colonos y misioneros evangelizadores en las colonias. En pocas palabras, ha habido exámenes de los símbolos y prácticas no sólo de las poblaciones colonizadas, sino también de los pueblos colonizadores. No es de sorprender que tales estudios hayan revelado las persistentes grietas y las críticas divisiones entre los diferentes agentes del colonialismo, diversas agendas del imperio. Se ha intentado borrar estas grietas mediante las mitologías raciales y los estilos de vida "caseros" de los colonizadores, pero en otros contextos estas divisiones también se han resaltado en las representaciones diarias y prácticas cotidianas de estos grupos.[77]

De ahí que el colonialismo no pueda seguir siendo visto como una empresa monolítica, un proyecto sin fisuras y homogéneo. Lo que está en juego aquí no sólo son las variaciones en las empresas coloniales y ejercicios imperiales de las diferentes naciones y épocas, las cuales presentan diversas formas de producción e intercambio, distinciones importantísimas que habían sido reconocidas en estudios académicos anteriores. Más bien, las etnografías e historias recientes han revelado que un proyecto colonial singular a menudo podía ser llevado a cabo por agendas encontradas y visiones discordes de la colonia y el imperio de grupos e intereses que poseían diversas posiciones.[78]

Todo esto ha implicado adicionalmente que se hayan llevado a cabo detenidos análisis de la relación entre la metrópoli y la colonia. Cada vez resulta más claro que había paralelos, conexiones y complicidades entre los esfuerzos por disciplinar y normalizar a los grupos de súbditos en la nación de origen y los intentos por civilizar y controlar las poblaciones de súbditos en las colonias.[79] Un corolario de esto ha sido el reconocimiento cada vez mayor de que los impulsos del imperio y sus refundiciones en las colonias provocaron cambios en el corazón de los órdenes metropolitanos occidentales y claros reconocimientos de la amplia naturaleza del poder colonial que involucraba la influyente dialéctica de

Renacimiento y raza, y de Ilustración e imperio.[80] Esto ha llevado a variados análisis de los muchos modos y diversas formas que comportan los procesos de colonización. Ha habido notables estudios de la colonización del espacio, la lengua y el cuerpo;[81] exámenes críticos de los viajes por los imperios, las exhibiciones y su orden y las colecciones en museos;[82] hábiles análisis de escritos europeos, discursos coloniales y representaciones imperiales;[83] y sorprendentes estudios sobre sexualidades, raza y el deseo en las épocas de los imperios.[84] Las culturas engendradas por el colonialismo han hecho una impactante aparición en el escenario de la historia cultural y la etnografía crítica.

De varias maneras, este énfasis ha aportado un valioso correctivo a la espectacular materialización del concepto abstracto de un impersonal sistema capitalista mundial o la inmensa monumentalización de estructuras coloniales abstractas, cada cual con sus propias dinámicas subterráneas e inexorable lógica, lo cual ha caracterizado a varios influyentes escritos en estos campos.[85] Al mismo tiempo, poner las cuestiones de cultura en primer plano no debe considerarse que implica descartar las cuestiones de la economía política y los aspectos del poder del Estado. Más bien, varios estudios significativos en este nuevo género sugieren la importancia de profundizar en la fluida interacción e intercambio constante entre las representaciones y prácticas culturales, los procesos de economía política, las estrategias del imperio y los imperativos de la formación del Estado en la metrópoli y la colonia.[86] Aquí no hay un privilegio *a priori* otorgado a cualquiera de estos campos heurísticos sobre la base de la metateoría.[87] En cambio, las determinaciones mutuas de estas arenas analíticas se articulan mediante historias y etnografías que se abstienen de usar marcos rigurosamente formales y evitan los planos resueltamente abstractos.

Tales formas de entender la cultura y el poder, calificadas y matizadas, se unen estrechamente a reconocimientos clave de que los términos y procesos de la colonia y el imperio fueron modulados de varias maneras por la participación del género. Desde los estilos de vida de las comunidades de colonos euroestadounideneses hasta la política de las representaciones coloniales, desde las divisiones entre los colonizadores hasta las variedades de intercambios materiales, colecciones museográficas y exhibiciones y su orden, desde las implicaciones mutuas de la metrópoli y los márgenes hasta la colonización de lenguas y cuerpos, desde las tensiones del imperio hasta las implicaciones de la civilidad colonial, y desde las ubicaciones contradictorias de los agentes coloniales en los puestos de avanzada del imperio hasta las complejas fabricaciones de las cartografías imperiales —que definían espacio(s) de vida salvaje y tiempo(s) de modernidad—, estas diferentes dinámicas y diversas dimensiones de las culturas del colonialismo fueron delineadas por la intervención crítica del género y estructuradas por éste.[88] Aquí, abstracciones intemporales relativas a sexualidades racializadas y deseos coloniales han sido reveladas como bosquejos sesgados e imágenes coloreadas, e influyentes combinaciones de Freud y Fannon se han reexaminado mediante relecturas del corpus de Foucault y revisiones de los archivos coloniales.[89] La interacción entre raza, clase y género —categorías clave que pierden su fuerza crítica cuando se les invoca ritualmente como la santísima trinidad de la política liberal de izquierda— ha adquirido nuevos significados mediante sus elaboraciones dentro de los campos coloniales y terrenos imperiales.[90]

Los ensayos de *Pasados poscoloniales* abordan estas cuestiones de culturas coloniales y aspectos de proyectos imperiales de diversas maneras. El volumen abre con el importante ensayo de Bernard Cohn acerca de la construcción y representación de la autoridad británica en la India colonial. Publicado por vez primera en

la polémica compilación editada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, a través de este ensayo trasluce el sello característico de la fundamental obra académica de Cohn.[91] Durante largo tiempo, este incansable aventurero académico ha abierto nuevos campos de investigación. A principios de los años cincuenta, cuando los énfasis dominantes en la antropología del sur de Asia recaían en estudios de las aldeas, Cohn se atrevió a estudiar una casta intocable en el norte de la India.[92] Un poco después, en contra de los supuestos intemporales que caracterizaban a dicho campo, Cohn volvió la mirada hacia el desarrollo de una mezcla distintiva de antropología e historia. De los años sesenta a los ochenta, mediante una serie de notables escritos —en particular sobre leyes y contratos modernos y las costumbres y cambios de la India, y sobre conocimientos coloniales y lenguajes imperiales—, Bernard Cohn desafió la persistente separación en el medio académico sudasiático entre el estudio histórico del dominio colonial y el análisis antropológico de la sociedad indígena.[93]

En su ensayo en este volumen, este notable antropólogo-historiador profundiza en las cuestiones de formación de culturas coloniales de gobierno que hemos examinado atrás. Con un hábil movimiento entre exámenes de las costumbres mogoles y análisis de las construcciones británicas, Cohn traza los contornos de la constitución cultural de un lenguaje ritual de autoridad colonial a fines del siglo XVIII y principios del XIX, hasta la gran rebelión de 1857, un extenso levantamiento civil y militar en contra del poder colonial que estuvo a punto de destruir al gobierno de la East India Company. Esto proporciona el escenario para un examen de la transformación y consolidación de la “constitución cultural-simbólica de la India británica”, mediante formaciones distintivas de lenguajes imperiales de rito y poder en las dos décadas tras los sucesos de 1857 y la toma en 1858 por parte de la monarca británica del gobierno de la India. El interés principal de Bernard Cohn en este ensayo es la Asamblea Imperial de 1877, celebrada para proclamar

a la Reina Victoria emperatriz de la India. La figura imperial clave aquí fue Lord Lytton, virrey de la India. En cuanto al reparto de actores indios, el papel principal fue dado a los príncipes indios que eran considerados como la “aristocracia natural” del subcontinente, pero la asamblea también presentaba otras categorías de indios, incluyendo “caballeros nativos”, terratenientes y editores y periodistas. Mediante un detenido análisis de este acto, Cohn desentraña la sociología colonial del conocimiento, las cartografías imperiales de espacio y precedencia, y las persistentes genealogías de las costumbres británicas y la conducta india. De hecho, siguiendo las mejores tradiciones de la historia cultural y de la etnografía histórica, bajo la batuta de Cohn un acto singular se convierte en el medio para interrogar los supuestos dominantes de la cualidad de dado del poder colonial, al revelar sus complejas fabricaciones, subrayando la importancia de interesarse en los rituales de los gobernantes y las representaciones del gobierno, y destacando la necesidad de conjuntar las historias metropolitanas con los pasados coloniales como partes de un campo analítico interconectado. No se trata sólo de que la Asamblea Imperial de 1877 se haya convertido en un modelo para ritos similares de autoridad imperial. También se trata de que, entendido como una metáfora para la organización del poder, este acto sirvió para generar significados implícitos y encarnaba formas que han seguido escenificándose de maneras complejas y diferentes en la política del nacionalismo indio, desde las primeras reuniones de los nacionalistas a fines del siglo XIX, hasta los rituales de gobierno del Estado indio independiente en la segunda mitad del siglo XX.

Una preocupación por la representación también caracteriza los otros tres textos en la sección “Lectura del colonialismo” en este volumen. Además, estos ensayos de Ranajit Guha, Lata Mani y Tanika Sarkar, de formas inherentemente distintas, examinan las cuestiones de la representación en la escritura, las densas versiones y diversas lecturas de los discursos coloniales e

inscripciones indígenas. “La prosa de la contrainsurgencia” de Ranajit Guha, tiene un lugar destacado. Sin alejarse de Cohn pero con acentos bastante diferentes, la obra de Guha ha extendido el espíritu iconoclasta de una crítica convincente a estilos establecidos de escritura de la historia y de la investigación etnográfica en el sur de Asia. A partir de su magistral estudio, escrito hace cuarenta años, de los orígenes ideológicos de las construcciones británicas de tierra, propiedad y orden en los asentamientos rurales del oriente de la India durante el siglo XVIII, hasta su reciente libro de ensayos, centrados principalmente en las modalidades del poder colonial, publicado en 1998, los textos de Guha siempre han desbrozado novedosos terrenos de análisis.[94] Porotra parte, es de sobra conocido que Ranajit Guha fue una presencia central en la formación del proyecto de *Subaltern Studies,* llevando un papel clave en la edición de los primeros seis tomos, y que desde entonces ha continuado su asociación al proyecto. Al mismo tiempo, a menudo se pasa por alto que el estudio fundamental de Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* ha sido una pieza crítica en la definición de los primeros énfasis de *Subaltern Studies,* y en la formación de agendas más amplias de una generación más joven de historiadores del sur de Asia.[95] En este libro, Guha delinea las formas clave de la conciencia rebelde de los campesinos y de los intentos insurgentes de los subalternos en la India decimonónica, mediante una vivaz interacción entre análisis históricos, formas de entender de la antropología y la teoría literaria, un diálogo crítico que marca un hito en la historiografía india.[96]

El ensayo de Guha en *Pasados poscoloniales* es un texto complementario de sus investigaciones sobre la insurrección campesina en la India colonial. En *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Guha estableció rigurosamente que las insurrecciones campesinas eran movimientos motivados y conscientes por parte de las masas rurales sudasiáticas. Las preguntas que plantea este intrépido historiador en el ensayo que

publicamos, quizá no de la extensión que se quisiera, pero igual de incisivo que el resto de su obra, son las siguientes: ¿Por qué los escritos históricos persisten en presentar estas insurrecciones como puramente espontáneas y sucesos totalmente aislados? ¿Por qué los modos específicos y formas distintivas de la conciencia campesina se ven una y otra vez exorcizadas de la historia? “¿Cómo llegó la historiografía a tener esta ceguera tan particular y por qué nunca ha encontrado una cura?”

Según Guha, tres tipos de discurso constituyen el *corpus* de la escritura histórica sobre la insurgencia campesina en la India colonial.

> Éstos pueden describirse como *primarios, secundarios* y *terciarios*, según su orden de aparición en el tiempo y su filiación. Cada uno. de ellos se diferencia de los demás por el grado de identificación formal o reconocida (en oposición a real o tácita) con un punto de vista oficial, por la medida de su distancia con respecto al suceso al que se refiere y por la relación de los componentes distributivos y de integración en su narración.

En lugar de aceptar los sesgos de estos escritos como dados, Guha construye lecturas críticas de documentos oficiales que fueron escritos inmediatamente después de insurrecciones campesinas (discurso primario), de los productos procesados de memorias y relatos (discurso secundario) que refundían los materiales suministrados por el primer nivel, y de las narrativas de la historia que se encuentran alejadas de los sucesos de insurgencia en cuanto a sus afirmaciones de objetividad (discurso terciario). Mediante un intenso diálogo con los métodos de la lingüística estructuralista, Guha desentraña magistralmente los principios de construcción de estos diferentes cuerpos de escritos, sugiriendo caminos futuros para nuevas visitas al archivo colonial, y revelando las muchas complicidades mutuas de estos diversos discursos cuando borran la conciencia de los campesinos y descartan las insurrecciones de los subalternos en cuanto signos de la historia con significado propio.[97]

El ensayo pionero de Lata Mani se ocupa de cómo los signos de género se moldean y estructuran en la historia, específicamente la constitución de las mujeres como un signo de la tradición hindú. Mani describe cómo los debates masculinos sobre las condiciones de las mujeres hindúes proliferaron durante el régimen colonial. En las primeras décadas del siglo XIX, estos debates tomaron la forma de argumentos acerca de la *sati* (la costumbre por parte de una devota esposa hindú de quemarse viva en la pira funeraria de su esposo) y del infanticidio de niñas. Más tarde, estos debates emergieron en la forma de diálogos sobre las cuestiones de matrimonio de niñas, la condición de las viudas, el efecto del encierro de las mujeres y el estado de su educación. Al mismo tiempo, a pesar de toda esta supuesta preocupación por las mujeres, estas discusiones y debates no les ofrecían una voz como sujetos, negando además que poseyeran una condición de agente histórico. Lo que se destacaba en lugar de ello era la debilidad e ignorancia de las mujeres, lo que las hacía completas víctimas de parientes varones dominantes, o de las maquinaciones de algún sacerdote. Esto no debe sorprendernos. Según Mani, lo que realmente estaba sujeto a discusión en estos debates no eran las mujeres, sino los argumentos sobre su condición social y la legitimidad del poder colonial. A pesar de todas sus obvias diferencias, misioneros y administradores coloniales, liberales y conservadores hindúes, reformistas y nacionalistas, todos estos hombres participaban a partes iguales en la construcción de las mujeres como un signo de la tradición hindú: “En este proceso las mujeres llegaron a representar la “tradición” para todos los participantes: ya las vieran como las criaturas débiles, engañadas, que debían ser reformadas mediante la legislación y la educación, ya como las valientes valedoras de la tradición, que deben ser protegidas de esa legislación […]”. Lata Mani fue una de las primeras participantes en el diálogo entre la historia y la crítica cultural, extendiendo las implicaciones de *Orientalism* de Edward Said a las

historias sudasiáticas. Su detenida y crítica lectura del archivo colonial no sólo revisa de manera radical las formas de entender los procesos de "reforma social" de la India, sino que también sugiere importantes aclaraciones en las discusiones de género, lo doméstico, la sexualidad y la reforma en otros sitios imperiales, en otras localidades históricas diversas.[98]

En el último ensayo de la sección "Lectura del colonialismo", Tanika Sarkar construye una perceptiva lectura de la vida y el libro de Rashsundari Debi, una mujer del siglo XIX, delineando al mismo tiempo una toma fresca sobre las formas históricas de entender el colonialismo. Rashsundari Debi era una ama de casa de una familia terrateniente de casta alta de Bengala oriental.[99] Superficialmente, su vida era una vida notablemente ordinaria, cuya única característica extraordinaria era el hecho de que esta mujer, a quien casaron cuando tenía doce años —y que subsecuentemente crió a doce hijos—, aprendió sola y en secreto a leer y escribir, y a la edad de cincuenta y nueve años, cuando enviudó, publicó su autobiografía, *Amar Jibán* (Mi vida). No obstante, el interés de Sarkar en *Amar Jibán* no proviene del hecho de que este libro haya iniciado el género autobiográfico en bengalí, o porque sea uno de los primeros ejemplos de escritura femenina en esta lengua.[100] Más bien, Sarkar toma el desafío de lo ordinario de la vida de Rashsundari para desentrañar de manera imaginativa el entretejido del texto y la época de esta ama de casa del siglo XIX, cuya vida y escritura se ubica en la encrucijada de dos órdenes de patriarcado y dos articulaciones de los deseos de las mujeres. Fue dentro de los intersticios de su relación con la *bhakti* (adoración devocional del dios Krishna) vaishnava en la Bengala colonial y su reacción a un nuevo sistema de educación liberal en la región que incluía a las mujeres como un objetivo —refundiendo a profundidad ambos lenguajes y tradiciones—, que Rashsundari escribió su vida en su libro, creando un mundo imaginativo mediante una negociación de

una gama de sentidos dados. Rebasando las escuetas relaciones binarias del colonizador y el colonizado, implícitamente interrogando las influyentes concepciones de un discurso colonial singular, homogeneizador y totalizador, el ensayo de Sarkar muestra que los procesos coloniales se escenificaban en las vidas cotidianas y arenas de todos los días, como pasados contingentes entre historias que se intersecan.[101]

REVISIÓN DE LAS NACIONES

El problema del nacionalismo es que rehúsa desaparecer. Alguna vez alabado como un notable logro de la historia occidental y de la Ilustración europea que fue debidamente exportado a las colonias, ahora los reportajes en los medios de comunicación y los análisis académicos del Primer Mundo (pero también en otros mundos) con frecuencia presentan al nacionalismo —junto con el conflicto étnico y la violencia religiosa, los cuales constituyen juntos una trinidad satánica— como el producto primordial del Tercer Mundo. Aquí el nacionalismo se convierte en un artículo durable y peligroso de los distantes y oscuros márgenes, que blande la amenaza —no muy diferente del mundo de las drogas latinoamericano y el vudú afro caribeño— de destruir los órdenes racionales y las comunidades políticas democráticas del mundo occidental. Mientras valientes teóricos de un mundo feliz de culturas globalizadas hacen desaparecer como por arte de magia al nacionalismo, esta bestia regresa como un fantasma y vuelve a penetrar la plataforma transnacional por una puerta al fondo y al centro —pero también desde las piernas a derecha e izquierda— de este nuevo escenario de la historia. Es una ironía que en el Tercer Mundo de hoy en día, las invocaciones de nacionalismo y las evocaciones de cultura nacional a menudo sean una estratagema (y más) de los gobiernos

autoritarios y regímenes populistas para avalar los nativismos y para engendrar ideologías fundadas en una retórica cultural de diferencia innata, donde estos nativismos e ideologías simultáneamente ponen como en un escaparate —aunque como representaciones en un espejo— los ideales del progreso histórico y los lenguajes de la edad adulta masculina como señales de un estado de madurez a imagen y semejanza de una modernidad occidental. Incluso cuando los bien intencionados defensores de un Estado secular tratan de separar un verdadero nacionalismo (democrático) de sus falaces versiones (autoritarias) en estas arenas, es una nación singular con una historia unitaria la que se convierte en la piedra de toque de la verdad, precisamente en los términos del discurso y las bases del debate que se cultivan asiduamente e instrumentan cuidadosamente por medio de variedades de la política fundamentalista.

No obstante, muy alejados de la singularidad y transparencia de una idea innata (o una lealtad primordial) y bastante distanciados de la pureza y verdad de una categoría trascendental (o una concepción inmaculada), los nacionalismos han seguido varios senderos en diferentes direcciones hacia muchos destinos. De hecho, a lo ancho de una gama de contextos específicos y campos determinados, los nacionalismos han elaborado amplias variedades de la práctica histórica y detallado diversas formas de acción cultural en la búsqueda de agendas y aspiraciones a menudo mutuamente contradictorias. Reparo en estas gastadas verdades debido a dos puntos de vista críticos que deben ser resaltados en el contexto de nacionalismos anti y contra colonialistas en el Tercer Mundo.[102]

Los esfuerzos de grupos subalternos en la amplia liza de los nacionalismos anticolonialistas articularon su visión o visiones y libertad e iniciativa o iniciativas de independencia mediante marcos de sentido y lenguajes de lucha que a menudo rebasaban los fines y estrategias de una dirigencia nacionalista generalmente de clase media. Este exceso se extendió tanto a las versiones imaginarias de la nación como a la política radical del nacionalismo elaborada por

iniciativas subalternas contra colonialistas. Pero esto no debe llevarnos a creer —paso al segundo punto ahora— que los nacionalismos dominantes conducidos por una élite de clase media en el Tercer Mundo eran meras réplicas de una forma modular de nacionalismo que había sido armado sin fisuras en Occidente, variaciones insulsas de un tema maestro de la nación no occidental como una comunidad imaginada desde Europa.[103] Pues los nacionalismos en la colonia no sólo reprodujeron, sino que más bien refundieron los principios ilustrados y las formas de conocimiento occidentales para traducir de manera creativa y transformar activamente los ideales de la nación soberana y el ciudadano libre, al plasmarlos —unciéndolos y colocándolos en un mapa— en términos de cautivadoras construcciones de la patria subyugada y el sujeto colonizado. Así, la nación podía ser imaginada como una comunidad en el campo interior de la cultura mucho antes de sus articulaciones formales en el campo de la política institucionalizada, y la nación podía ser elaborada de diversas maneras comunitarias.[104] Es verdad que llegó un momento en que estas diferentes imaginaciones comunitarias de la nación fueron suplantadas, como dice Partha Chatterjee, por una visión dominante del Estado moderno que sostenía la “forma única, determinada, demográficamente cuantificable, de la nación” como la única forma viable de comunidad dentro de su jurisdicción.[105] Lo que trato de demostrar es que la diferencia misma de las articulaciones de las naciones y nacionalismos en el Tercer Mundo desafían las concepciones eurocéntricas, singulares y unívocas, de estas categorías.

Está claro que estos pasos críticos y plurales para narrar la nación llegan a ser mucho más que dudosas afirmaciones de que “los dirigentes nacionalistas eran codiciosos, políticamente malévolos hacia sus antagonistas y opositores, y no obstante históricamente podían movilizar una retórica occidental (cristiana) de liberación redentora para separarse de los colonialistas y con ello alcanzar

cierta especie de plataforma moral”, lo cual es visto por un comentarista latinoamericano como la contribución más importante de los críticos poscoloniales sud asiáticos al estudio de los nacionalismos del Tercer Mundo.[106] Los errores de las formas de entender estas cosas y la trivialidad de la teoría aquí de verdad resultan penosos —excepciones que confirman la regla—, más aún porque las afirmaciones muestran una ignorancia monumental de las complejas historias en juego e invalidan implacablemente el refinamiento teórico e implicaciones políticas de las discusiones sobre la nación y los nacionalismos en el sur de Asia. Al mismo tiempo, semejantes juicios sirven para recordarnos los peligros de lecturas selectivas (y singulares) y apropiaciones precipitadas (y superficiales) del trabajo académico reciente y sus innovadoras teorías sobre la materia sud asiática. Volviendo a lo que tratamos, es imperativo que reconozcamos las versiones radicales de nación y nacionalismo(s) de las comunidades subalternas: pero también es importante que nunca dejemos de ser conscientes de los reciclajes de la dominación dentro de estas iniciativas.[107] Es crucial que apreciemos las marcas de diferencia de los nacionalismos tercermundistas que interrogan las concepciones eurocéntricas de la nación: pero también es crítico que comprendamos las grietas y capilaridades cómplices del poder dentro de los nacionalismos dominantes. En *Pasados poscoloniales,* estas diferentes tareas quedan admirablemente ejecutadas en los ensayos de Shahid Amin, Partha Chatterjee y Sudipta Kaviraj.

Hemos notado que los primeros pasos de las historias desde abajo en la India presentaban varias exploraciones de las causas y trayectorias, las características y lenguajes de diversos movimientos contra colonialistas de los grupos subordinados, exploraciones que en general se llevaban a cabo a niveles regionales y locales. En su esfuerzo ampliado, los ejercicios de *Subaltern Studies* efectúan un movimiento doble: van más allá de los estudios convencionales de movimientos campesinos y tribales centrados alrededor de su

relación con el Congreso Nacional Indio; y rompen con tradiciones historiográficas que veían estos movimientos como expresiones directas de cambios "fundamentales" en la economía. Esto llevó a un primer plano exámenes de las formas y cultura y estilos de conciencia que definían el campo de la política de los grupos subordinados, destacando la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y su dirigencia, en particular de Gandhi y su mensaje, que eran moldeadas por los grupos subordinados, y de explorar los marcos de significado y relaciones de poder en las cuales estas visiones se engastaban.[108] Dos aspectos teóricos destacan aquí. Por una parte, los fines y métodos de los movimientos gandhistas eran amplios y tenían lugar de sobra para proporcionar un contexto adecuado para que los grupos subordinados condujeran sus iniciativas en sus propios lenguajes culturales. Por la otra, en el fondo de estos esfuerzos subalternos había un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de ideas, símbolos y prácticas que definían el campo del nacionalismo dominante —refundiciones mediante filtros de imaginaciones subalternas desplegadas por estos grupos según sus propios fines.[109]

Esos énfasis analíticos se recogen en el ensayo de Shahid Amin, el cual examina cómo la idea del Mahatma (gran espíritu), atribuida a Gandhi, fue pensada y refundida en la imaginación popular en el distrito de Gorakhpur en el norte de la India, durante el mes siguiente de la visita de este dirigente nacionalista a la región en febrero de 1921. Este ejercicio se basa en el estudio de rumores asociados a Gandhi que fueron publicados en el semanario regional del partido del Congreso Nacional Indio, el *Swadesh,* y en otros diarios. Estas historias daban cuenta del poder para obrar milagros de Gandhi, y describían lo que les sucedía a los que se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular sus tabúes de bebida, fumar y comida. En la aldea de Nainpur (Azamgarh), un ternero que llevaba mucho tiempo perdido regresó a su corral gracias a una

gracia del Mahatmaji; un hombre en la aldea de Danariya insultó a Gandhiji y por ello se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921, un renunciante llegó al pueblo de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de marihuana, pero cuando la gente trató de hacerlo entrar en razón insultó al Mahatmaji, y a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento. Estas historias, afirma Amin, indican cómo las "ideas sobre el *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje se derivaban de creencias y prácticas populares hindúes y de la cultura material del campesinado".[110] Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) era usado en reuniones públicas y panfletos y llegó a vincularse inextricablemente a la noción de *swaraj* (libertad, independencia). La noción popular de *la. swaraj* de Gandhi se diferenciaba de la concepción de *swaraj* de los dirigentes distritales del Congreso en Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* de Gandhi comportaba una especie de utopía campesina de impuestos limitados y rentas nominales. De manera similar, el grito de *"Gandhi Maharaj kijai* [victoria a Gandhi]" cumplió la función de gritos de guerra tales como *"Bam Bam Mahadeo",* para volverse un grito de arenga para la acción directa, donde tal acción obtenía su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi-el-Mahatma. Los nacionalistas subalternos refractaron las ideologías y lenguajes de la clase media mediante el prisma de las culturas locales para reconstruirlos como imágenes e iconos familiares en los espejos de sus formas de entender.[111]

Mediante lecturas bastante diferentes, Sudipta Kaviraj también des trivializa nuestras formas de entender el nacionalismo como una realidad histórica al colocarse fuera de la biografía y la historia que el nacionalismo dominante se da a sí mismo. Comienza por plantear una amplia pregunta de historia y teoría: ¿Cómo fue la India —la realidad objetiva de la historia de hoy que en realidad ha sido un objeto de invención— históricamente instituida por la imaginación nacionalista decimonónica? En un ensayo denso, caracterizado por

un intenso encuentro entre las tradiciones filosóficas occidental e india, Sudipta Kaviraj, destacado filósofo político de la India, desentraña la estructura narrativa de una etapa temprana de la avasalladora “historia nacionalista del nacionalismo”. Kaviraj parte de un proyecto suyo más amplio acerca del mundo e imaginación de Bankim Chandra Chattopadhyaya, famoso escritor del siglo XIX.[112] Su ensayo, mordazmente sugestivo y sumamente provocador, cubre un amplio espectro, y plantea cuestiones críticas de la relación entre narración e historia, lenguaje e identidad, y comunidades “borrosas”, con las porosas fronteras y la comunidad “cuantificada” de la nación amarrada en un atadijo. En el sur de Asia como en Latinoamérica, en particular bajo el Estado autoritario (populista) de México y el régimen mayoritario (hindú) de la India, necesitamos pensar mediante estas preguntas al construir nuestras formas de entender las historias del nacionalismo y las genealogías de la nación.

La colaboración de Partha Chatterjee para este volumen está tomada de su estudio fundamental, *The Nation and its Fragments*, y pone bajo el reflector las conexiones entre género y nacionalismo.[113] En su libro, Chatterjee aborda la influyente forma de entender la nación o naciones y nacionalismo o nacionalismos de Benedict Anderson, para hacer una pregunta aparentemente simple de implicaciones muy amplias: si, según Anderson, aceptamos que las “formas modulares” de la nación como una “comunidad imaginada” —caracterizadas por procesos que se centraron en un “capitalismo-matriz”— se elaboraron en el Nuevo Mundo y Europa y después se exportaron a las colonias, ¿qué quedó o ha quedado por imaginar de nación y nacionalismo para los pueblos de Asia y Africa?[114] La respuesta de Chatterjee parte de materiales de la India colonial y poscolonial, en particular de la provincia de Bengala, no sólo para revelar las formas en que las “formas modulares” de la nación imaginada en Occidente se refundieron en las colonias, sino también para sugerir que el primer nacionalismo anticolonialista no se daba sólo dentro de los límites de una batalla política con el

Estado colonial. Más bien, uno de los primeros pasos que dio el nacionalismo anticolonialista temprano fue dividir el mundo en un ámbito “espiritual” y uno “material”. Aquél era el espacio de la tradición y cultura de Oriente; éste el del Estado y la política de Occidente. En una tesis innovadora, Chatterjee afirma que mucho antes de que el nacionalismo anticolonialista saliera a dar la batalla política contra el Estado colonial, este mismo nacionalismo imaginó una nación soberana en el ámbito interior, “espiritual” de la cultura y la tradición.[115] En su capítulo en *Pasados poscoloniales,* Chatterjee enuncia con claridad las implicaciones de estos argumentos desafiantes para la relación entre las categorías críticas de género y nación. En contra de las formas dominantes de entender las razones de la desaparición de la “cuestión de las mujeres” de la agenda nacionalista a fines del siglo XIX —recuérdese que la importancia de las cuestiones de género a principios de ese siglo se examina en el ensayo de Lata Mani en este libro—, Partha Chatterjee sugiere que esta “solución” de la “cuestión de las mujeres” se dio precisamente gracias a la buena fortuna que tuvo el nacionalismo al situar las agendas de género en un ámbito interior de soberanía, el reino “espiritual” de la nación, muy alejado de la liza de la competencia política con el Estado colonial. Desde luego, en lo que concierne a las mujeres, lo que se creó fue un “nuevo patriarcado”. Las ramificaciones de la amplia crítica de Chatterjee a las concepciones eurocéntricas de nación y nacionalismo, sus argumentos sobre las maneras en que corrientes significativas de nacionalismo anticolonialista definieron sus sentidos de nación, no sobre una identidad sino sobre una diferencia fundamental respecto a Occidente, y sus énfasis que llegan mucho más allá de un “excepcionalismo oriental” hasta nuevas formas de conceptualizar los fragmentos históricos y hacer borrosas las historias universales, se extienden de maneras críticas a los pasados de Asia y África, pero también a historias de Europa y del continente americano.

REFUNDICIÓN DE LOS MÁRGENES

Los márgenes comportan designaciones geométricas y supuestos lógicos. Los márgenes también son terrenos en disputa y categorías encontradas. Los márgenes son atributos del espacio social, sus fines. Los márgenes son también instrumentos del pensamiento crítico, sus medios. En estas páginas, los márgenes no se refieren solamente a pueblos desposeídos y grupos subalternos, sino también a ámbitos de conocimiento humano y arenas de la empresa histórica que han quedado subordinados por los esquemas académicos de las ciencias sociales y normalizados por diferentes disciplinas en las humanidades —estrategias y planos de conocimiento que de varias maneras han convertido la diferencia crítica en una uniformidad atolondrante y transformado una humanidad común en una alteridad exótica. En este libro, los márgenes son terrenos fluidos que han llegado a ser plasmados como arenas cerradas —calificadas de periféricas por estados de erudición, y postuladas como incuestionables por razones de gobierno— pero también son fronteras porosas que interrogan las afirmaciones centrales del conocimiento dominante y del poder ilustrado.

El impulso crítico de *Pasados poscoloniales* tiene la intención de cuestionar el influyente lugar y la insidiosa presencia de oposiciones omnímodas y antinomias autoritarias en las elaboraciones de las modernidades occidentales, coloniales y poscoloniales.[116] Me refiero aquí a las oposiciones binarias entre ritual y racionalidad, mito e historia, tradición y modernidad, comunidad y Estado, la magia y lo moderno, emoción y razón y occidente y los demás. Estos conjuntos de oposiciones son en general homólogos entre sí, pero se expresan en varias permutaciones y diferentes combinaciones. Cada uno por separado y juntos, han formado el núcleo conceptual de las modernas tradiciones de la teoría social y

política en la academia, en contextos tanto occidentales como no occidentales. Ahora bien, no hablo de la formación de un nativismo visceral o de la fabricación de otro humanismo superficial —esfuerzos que proclaman un rompimiento con gastadas y viejas oposiciones, sólo para reiterar las trilladas oposiciones binarias de siempre. Lejos de ello. El desafío a tales oposiciones avasalladoras y los esquemas teleológicos que generan, es un modo de resistir a los planos conceptuales que ofuscan, en voz de dos antropólogos desde África, "los muchos senderos imaginativos de las prácticas humanas".[117] Hay muchos caminos de herradura, ásperos pero llenos de sentido, del pasado y, de diferentes maneras, este libro destaca las distintas perspectivas tomadas de los márgenes de la historia.

Pensar mediante los márgenes es a la vez una aventura teórica y una empresa estratégica. Lo que está en juego aquí es la importancia de leer y escribir en contra de planos *ur* (primordiales) de la explicación histórica, que presentan el pasado —sucesos y épocas, edades y tiempos, pueblos y lugares— como a la vez inherentemente irreversibles e intrínsecamente repetibles. En semejantes esquemas, el sentido y movimiento de la historia se deriva de fundamentos *a priori* y un *telos* (objetivo último) englobador. Estos fundamentos y este *telos* a menudo son dirigidos por las imaginaciones europeas, pero igualmente son elaborados por las formas modulares incesantemente repetibles de historias universales unívocas y homogeneizadoras. Con una ecuanimidad compartida y una superficialidad mutua, esos planos especifican la trayectoria de la historia a través de las culturas al montar casos históricos y etnográficos particulares, casos que se enuncian como episodios ejemplares que ilustran —al conformarse o desviarse de— los omnímodos esquemas de narraciones maestras del pasado que conducen al presente y tienden a la posteridad.

Poner de relieve la necesidad de escribir en contra de la influencia de semejantes planos no es un llamado a exorcizar la teoría. Más

bien, es un llamado en contra de escribir “teoría” con mayúscula, lo cual allana el camino a su mayor consolidación. De hecho, hablo de la práctica analítica que entrelaza la teoría con la narración como un acto crítico de interpretación, un aspecto crucial del elocuente poder de los relatos. De lo que se trata aquí es de un sostenido diálogo mutuo entre concepto y evidencia, una interacción continuada y compartida entre las categorías y lo empírico. También se trata de los intentos por unir el campo de los hechos y la información al campo menos consciente de las imaginaciones populares. En suma, el “compromiso con la teoría” —para invocar el matizado examen de Homi Bhabha de cuestiones similares—[118] no debe llegar al punto en que la teoría se convierta en una abstracción materializada de la realidad.

Además, esta escritura crítica desafía el privilegio otorgado a las formas modulares de la historia mediante dos procedimientos analíticos estrechamente conectados. En primer lugar, extiende los argumentos de Bakhtim sobre el desempeño lingüístico y discursivo a concepciones de prácticas sociales, subrayando que “la tarea de entender no equivale básicamente a reconocer la forma que se usa, sino más bien a entenderla en un contexto particular, concreto, a entender su sentido en un enunciado particular, es decir, equivale a entender su novedad y no a reconocer su identidad”.[119] En segundo lugar, hay un claro reconocimiento aquí de que estos procesos de la producción de significados ocurren dentro de campos culturales definidos por relaciones de poder, y los significados constituidos dentro de la práctica social de varias maneras elaboran, negocian y subvierten las *formas* culturales que se enlazan de diferentes maneras a esquemas de dominación y autoridad.[120] De esta manera, no hay una sumisión al “fetichismo de la forma”, y la elaboración de lo “cotidiano” como una perspectiva analítica revela la interacción más amplia entre significado y poder en hechuras del pasado y fabricaciones del presente.[121]

Por último, el lugar de lo "particular" en etnografías, historias e historias etnográficas adquiere relevancia al leer y escribir en contra del tenor de las influyentes imaginaciones que ordenan las cosas en una escala teórica resueltamente magna, característica de concepciones que convierten la teoría en la piedra de toque de la verdad. Michel de Certau plantea esta cuestión de lo específico, lo particular, lo contingente, de maneras ricas y sensatas:

> Porque a lo que verdaderamente quiero llegar es a una *ciencia de lasingularidad*; es decir, una ciencia de la relación que vincule las necesidades diarias a circunstancias particulares. Y sólo en la red *local* de trabajo y recreo uno puede entender cómo, dentro de una rejilla de restricciones socioeconómicas, estas necesidades indefectiblemente establecen tácticas de relación (un lucha por la vida), creaciones artísticas (una estética), e iniciativas autónomas (una ética). La lógica característicamente sutil de esas actividades "ordinarias" surge a la luz en los detalles.[122]

En *Pasados poscoloniales,* las lecturas críticas de la "singularidad" y los "detalles" de historias particulares y las implicaciones analíticas más amplias y la consecuencia teórica de su estudio no se separan artificialmente. Más bien, se muestran como campos inseparables, los cuales se dan forma entre sí.

Por ello, hablaré acerca de persistentes estrategias en las ciencias sociales y tentadores esquemas en las disciplinas humanísticas que durante largo tiempo han construido lecturas homogéneas, lecturas que enfatizan cada una la diferencia esencial o la inextinguible uniformidad de varios pasados, diversos lugares y varios pueblos. Al utilizar márgenes analíticos en contra de tales formas de entender, es importante que construyamos relatos que no sucumban a la noción de una historia universal, la cual funde diferentes pasados en una imagen monocromática que a menudo se deriva de un occidente singular. Al interrogar los magnos modelos analíticos mediante perspectivas de los márgenes críticos, es crucial que libremos una lucha teórica en contra de concepciones que convierten diferentes historias en meros ejemplares de excepcionalismo(s) exótico(s). En *Pasados poscoloniales*, los

ensayos de Nicholas Dirks, David Lorenzen, Gyan Prakash y Saurabh Dube, aceptan el reto de este esfuerzo con cara de dios Jano —dual y difícil—, al construir genealogías de la institución e ideología de casta a través de filtros y materiales de los márgenes.

La casta, como una oportuna metáfora y una institución apropiada, se presta para este ejercicio. En las representaciones populares, los horrores jerárquicos de la casta, junto a los seductores estereotipos del oriente místico —los escandalosamente desnudos faquires y los obligados trucos con la soga del pasado, y los arropados gurúes y la espiritualidad hábilmente empacada del presente— han definido por igual la alteridad esencial de la India en el espejo ideológico de las modernidades occidentales. Una confusión persiste aquí entre la amplia división *varna* en cinco grupos —brahmán, chatria, vaisía, sudra y antaja— y la bastante más vigente unidad *jati* [grupo, multitud de gente]. De hecho, el esquema *varna* panindio suministra un marco omnímodo para la organización vertical y horizontal de miles de unidades *jati* que varían a lo largo y ancho de las diferentes regiones del subcontinente.[123] Un *jati* es un grupo al que se pertenece por nacimiento y una unidad endogámica, vinculada a una profesión u oficio particular, lo que constituye un punto de referencia para las reglas que gobiernan las vidas cotidianas de sus miembros —por ejemplo, las prohibiciones que reglamentan la comida—, un parámetro para patrones de transacciones con otros *jatis*, incluyendo cosas como la comensalía entre castas.[124] Diferentes *jatis* se ordenan jerárquicamente según normas de pureza y contaminación, de forma muy parecida a como todo el esquema es apuntalado por diferentes formas de poder ritual estructurado en una sociedad de castas.[125]

Aquí nos enfrentamos a un debate clave acerca de la interacción más amplia entre religión y poder en la sociedad de castas de la antropología e historia sud asiáticas, un debate que de varias maneras anima los ensayos en la sección “Refundición de los

márgenes” en este libro. A tono con las influyentes formulaciones del antropólogo francés Louis Dumont, durante mucho tiempo se sostuvo que la jerarquía ritual de pureza y contaminación es el principio organizador omnímodo, la lógica estructural subyacente, de la casta dentro del orden social hindú.[126] Esta persuasiva teoría de varias maneras influyó las discusiones sobre casta y poder en los campos de la antropología y la sociología, la historia y los estudios sobre religión. De hecho, incluso los críticos “materialistas” de Dumont tendieron a reproducir su separación y oposición absoluta entre ideología y poder. Por una parte, Dumont (y sus seguidores) englobaron de manera muy amplia el *artha* (poder económico y político) dentro del *dharma* (ideología y condición social), donde la jerarquía ritual de pureza y contaminación fijaba los polos extremos de la clasificación de castas y dejaba al “poder”, a medio camino entre dichos extremos, sólo un papel residual en cuanto a su influencia en este orden. Por la otra, los críticos “materialistas” de Dumont tendieron a destacar que la casta es “esencialmente” cuestión de poder económico y político, y la ideología (la jerarquía ritual de pureza y contaminación) solamente una fachada que oculta desigualdades básicas y divisiones sociales.[127] Ambos bandos ignoraron la forma en que el poder se estructura en los esquemas culturales de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.

En los últimos años han surgido severas críticas de la preocupación exclusiva de Dumont por un orden normativo presidido por el brahmán y definido por la pureza y la contaminación. Aquí ha tenido un papel crucial la impresionante obra de Nicholas Dirks sobre ritual y poder, la cual pone de relieve “los complejos y coyunturales fundamentos de las relaciones jerárquicas” al trabajar el carácter ideológico, religioso y cultural del parentesco y la casta dominante.[128]Junto a las versiones de Gloria Raheja de las “diferentes relaciones que cambian según el contexto de las relaciones intercasta, que resultan aparentes en la vida social cotidiana de la aldea”, y las contribuciones de Declan Quigley a este

debate, Dirks muestra que los influyentes escritos de Louis Dumont engloban al poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, y lo vuelven epifenoménico.[129] De hecho, en su ensayo en este libro, Nick Dirks desentraña la genealogía de una casta, revelando las formas en que la obra de Dumont y otros trabajos antropológicos sobre el tema forman una complicidad con las construcciones coloniales de la estructura de las castas y la sociedad hindú. Toma como punto de partida su etnohistoria de un "pequeño reino" —donde presenta a la dinastía Tondaiman de reyes kallar en la región de Puddukkotai en la provincia de Tamil Nadu en el sur de la India— para abordar la cuestión de los vínculos entre casta y colonialismo, y afirma que, bajo el régimen colonial, la incorporación de la casta a la realeza perdió su amarradero esencial en el poder, una característica de la India precolonial. Lo que quedó en su lugar fue una colección de rituales de la realeza despojados de poder, una "corona hueca".[130] Dirks no sólo abre posibilidades para examinar el entretejido de estructura de casta, forma ritual y atributos culturales de dominación, sino que su ensayo plantea preguntas más amplias sobre las relaciones entre etnohistoria y etnosociología, colonialismo y cultura, e historia e ideología, todo mediado y estructurado por los abarcadores efectos y anhelos del ritual y el poder.

Con énfasis bastante diferentes, David Lorenzen también pone en tela de juicio las formas de entender el hinduismo que se preocupa por las normas de casta y los problemas de pureza y contaminación, en particular las refundiciones de los argumentos de Louis Dumont en el contexto de grupos intocables y de casta baja. En estas extensiones de las preocupaciones estructuralistas de Dumont, el trabajo del antropólogo Michael Moffat sobre los intocables de Endavur en el sur de la India ha tenido un papel clave. Moffat ha afirmado que los intocables quedan excluidos, por razones de su extrema impureza colectiva, de las relaciones particulares con seres superiores humanos y divinos, pero también quedan incluidos en

otras relaciones con los mismos seres superiores. En contextos de inclusión, los intocables complementan a los seres superiores al desempeñar sus propios papeles bajos, los cuales son necesarios para el sostenimiento del orden humano y divino. Al mismo tiempo, este "consenso" se extiende a situaciones de exclusión: los intocables repiten y "recrean" entre ellos el conjunto de relaciones de rango de las cuales no forman parte.[131] En oposición a estas concepciones dominantes que enfatizan la imitación de formas rituales brahmánicas y símbolos religiosos de las castas altas en los ámbitos de las castas bajas, David Lorenzen dirige su reflector al Kabirpanth. Este es una formación religiosa sectaria y popular que tiene una amplia base de seguidores entre los grupos de casta generalmente baja al norte y centro de la India. Lorenzen presenta un convincente argumento sobre la importancia de ocuparse de las tendencias igualitarias del hinduismo que exceden el ámbito de la casta,[132] donde destaca el juego diferencial de normas, creencias y prácticas de órdenes independientes de la casta (y los de casta) en relación con patrones más amplios de estratificación social. Al examinar la ideología y prácticas de los miembros del Kabirpanth, Lorenzen enfatiza la alteridad crítica de este esfuerzo religioso subalterno que ha interrogado a la sociedad de castas y las formas antropológicas de entenderla. De maneras implícitas, los argumentos y materiales presentados por Lorenzen también sugieren que los modelos etnográficos que se detienen demasiado en las identidades de las formas de relaciones de rango dentro del orden de castas, tienden a pasar por alto la producción de significados involucrados en la apropiación y reapropiación de estas formas por parte de las formaciones religiosas, en particular porque tales modelos ignoran los principios de poder que se estructuran en los esquemas culturales de la sociedad de castas.

Este examen se prolonga a mi ensayo, el cual parte de un estudio etnográfico e historia más amplios de una comunidad intocable y herética.[133] En este proyecto, cambio los términos del debate sobre

casta y poder, al ocuparme de los pasados de los satnamis de la India central, un grupo que ha combinado los rasgos de una casta y de una secta. Muestro que el énfasis excesivo de Dumont en las cuestiones jerárquicas de pureza y polución, que aísla al poder de la religión, y los trabajos más recientes de Dirks, Raheja y Quigley que intentan engastar la casta en el contexto político de una realeza y casta dominante culturalmente central y formada ritualmente, a menudo resultan imágenes reflejas.[134] Aquí una historia etnográfica de una comunidad de intocables como la de los satnamis sugiere una perspectiva un poco diferente de la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia. La baja condición ritual de este grupo y su exclusión de una red de relaciones definida por las castas sirvientes —las cuales incluyen barberos, lavanderas y pastores— en la vida aldeana, subraya que la jerarquía ritual de pureza y contaminación y los principios de una realeza y casta dominante ritualmente central no eran principios separados y opuestos, sino más bien ambos constituían esquemas culturales entrelazados, ambos cargados de significados basados en relaciones de poder dentro del orden de castas. Estos esquemas claros pero traslapados de poder ritual funcionaban juntos y se reforzaban entre sí en la definición de la subordinación de los satnamis y de otros grupos de casta baja. El establecimiento formal del régimen colonial en Chhattisgarh a mediados del siglo XIX fusionó estos patrones de autoridad —un proceso también escenificado con diferentes énfasis, a través de marcos temporales ligeramente alterados, en otras partes de la India. Durante los siglos XIX y XX, los lenguajes y prácticas de gobierno del régimen colonial fueron elementos críticos en la estructuración de formas de dominación y poder dentro de la sociedad de castas del sur de Asia. No era cuestión solamente de la articulación de “movimientos” e identidades de casta, a menudo en el ámbito de la política institucionalizada definida por el gobierno colonial. Lo que estaba en marcha aquí eran procesos bastante más complejos y difusos que

comportaban novedosas elaboraciones de jerarquías de poder y versiones frescas de ritos de dominación, los cuales se servían de rasgos del gobierno colonial en la constitución de la casta en las relaciones aldeanas y los ámbitos locales.

Ahora bien, este tema ha tendido en general a ser ignorado por los protagonistas principales del debate sobre la naturaleza del poder en el orden de castas, lo cual está a tono con sus énfasis en la construcción de una teoría sintética de la casta que revelaría la lógica *interna* del orden social hindú. De los diferentes argumentos repasados atrás, sólo los de Nicholas Dirks se ocupan de la relación entre casta y colonialismo. Pero incluso la magistral etnohistoria de un "pequeño reino" presentada por Dirks, da poca importancia a las operaciones de la gubernamentalidad colonial, y su argumento se mueve en una dirección diferente de mi enfoque en los símbolos, metáforas y prácticas del régimen colonial, los cuales me parece que reforzaban y constituían las formas de poder en el orden de castas. De hecho, como he mostrado en otro lugar, las narraciones orales de los satnamis sobre la vida en la aldea en el periodo colonial se refieren a cómo la constitución de la autoridad dentro de la sociedad de castas, ordenada por la metáfora de *gaonthia zamana* (la edad de los terratenientes), involucraba un entretejido de los estrechamente vinculados ejes de dominio de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y una realeza formada ritualmente con las formas de poder derivadas del orden colonial.[135] Al mismo tiempo, en mi ensayo en este libro, desarrollo aún más estos énfasis sobre los vínculos entre casta y colonialismo, ritual y poder.

Con demasiada frecuencia, los relatos históricos, sirviéndose de la teoría política y social clásica, establecen una dominante oposición entre Estado y comunidad. Esta división binaria tiende a ignorar las diferentes formas en que los símbolos y metáforas del Estado y del gobierno son utilizados y se imbrican entre sí en la construcción de comunidades, en particular en las formaciones de estas comunidades de sus nociones de orden, legalidad e identidad.

Debo aclarar que no se trata solamente de una mera alusión a la moda de la iluminadora pero espeluznante interpretación de Foucault evocada en “gubernamentalidad”, aunque no puedo negar que he aprendido algo de esta categoría de una manera idiosincrásica.[136] De lo que se trata aquí es de la importancia crucial de un reconocimiento vigente, a la vez una necesidad teórica y una necesidad empírica, de la interacción e interpenetración entre los símbolos del Estado y las formas de las comunidades en la formación de las modernidades coloniales.[137]

En la primera mitad del siglo XX, el analfabetismo entre los satnamis proporcionó oportunidades políticas para propiciar cambios a los que tenían el poder de la escritura. Estos actores a menudo se involucraban en el gobierno provincial; así, los símbolos, metáforas y prácticas del gobierno colonial llegaron a depositarse en el corazón de los esfuerzos por volver a trazar la identidad de los satnamis y reformar su comunidad. A principios de los años veinte, un conjunto de influyentes miembros del Satnampanth se reunió con un reformista local hindú de casta alta y un dirigente de las “clases oprimidas”, para establecer una organización llamada la Satnami Mahasabha. La Mahasabha era un esfuerzo para reformar a los satnamis y para participar en la política organizativa y constitucional emergente en la región y en las Provincias Centrales. Las intervenciones de “forasteros” (*outsiders*) fueron críticas en la formación de las iniciativas patrocinadas por esta organización. Una de las primeras peticiones de la Satnami Mahashaba al gobernador de las Provincias Centrales asimilaba las demandas de los satnamis a las preocupaciones y vocabulario de las “clases oprimidas”, un sector de electores de la provincia. La petición consiguió obtener su demanda clave —el gobierno reconoció debidamente la reconstitución de los *chamars* como *satnamis* agrupados en el Satnampanth y los inscribió en la documentación oficial— y desde entonces el grupo ha celebrado este hecho como una carta de victoria. Pero también introdujo tensiones dentro del movimiento de

organización de los satnamis. La refundición de la identidad satnami en un lenguaje cuyas reglas gramaticales fueron definidas por las asociaciones de casta y el gobierno provincial, mantenía una relación incómoda con una reiteración de las creencias y tradiciones del Satnampanth dentro de la Mahashaba. Semejantes movimientos, simultáneos y a menudo contradictorios, siguieron manifestándose de varias maneras más en las actividades de este movimiento satnami. Entre 1926 y 1930, la Mahasabha utilizó los signos y recursos del lenguaje legal de la administración colonial y los situó junto a los símbolos y formas de autoridad del Satnampanth, para formar nuevas legalidades religiosas bajo la amplia categoría de la "verdadera ley de Ghasidas": el proyecto para reformar a los satnamis llegó a expresarse en un idioma de orden y mando. A su vez, la comunidad trabajó dentro de los intersticios de estas relaciones de poder, de intervención y apropiación, para dar forma a su visión y práctica. Así, la dirigencia satnami adquirió aquellas figuras del lenguaje que les permitían entablar relaciones con las instituciones y procesos políticos definidos por el gobierno colonial. Estas categorías refundidas de la ley colonial y la organización gubernamental se convirtieron en perdurables rasgos del impulso de estos dirigentes por disciplinar y controlar a dicha comunidad. El grupo mismo llegó a reconocer la centralidad de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobierno dentro de la comunidad.

Debe quedar claro que la comunidad aquí no era una pieza central homeostática de la "tradición" inmemorial —una parte terriblemente empobrecida del allá y entonces de una modernidad universal—, trabada en una lucha a muerte con un Estado colonial esencialmente extranjero. La modernidad colonial también tenía una carrera accidentada, configurada por las energías combinadas de los colonizadores y los colonizados. Los símbolos y prácticas del régimen colonial constituían una reserva de recursos aportados por todos los actores, que los pueblos indios desplegaban de maneras

selectivas, diversas e incluso conflictivas, para redefinir identidades, construir tradiciones, formar legalidades y definir patologías dentro de sus comunidades.[138]

De maneras distintas pero entrelazadas con lo anterior, Gyan Prakash se ocupa de la relación entre producción y reproducción, dominación y autonomía, jerarquía de casta y culto a los espíritus —activamente estructurados y asiduamente articulados por prácticas rituales y significados míticos— en la India Oriental durante la colonia.[139] Prakash explora el caso de las relaciones laborales entre *kamias* (labriegos en condición de servidumbre) y *maliks* (terratenientes) en el extremo sur de la provincia de Bihar. Al reconstruir las prácticas de culto a los espíritus en la región a fines del siglo XIX y principios del XX, Prakash revela cómo este complejo de prácticas rituales simultáneamente trazaba y reproducía relaciones desiguales entre *kamias* y *maliks*, e instituía y articulaba concepciones culturales de jerarquía de casta y servidumbre social. En una intensa relación con el trabajo teórico del antropólogo francés Pierre Bourdieu, Prakash refuta los análisis centrados en reglas que subordinan la práctica humana a esquemas abstractos y planos magnos, con los cuales se sostiene de varias maneras que "las normas de transacción del sistema de castas", o relaciones de "deuda", o la "oferta y demanda de fuerza de trabajo", una vez establecidas, sencillamente condujeron a los terratenientes y labriegos a acciones que reproducían la servidumbre. En lugar de ello, Prakash enfatiza las prácticas vigentes y aparentemente contradictorias —orientadas a lograr fines claros, concretos y prácticos— de *maliks* y *kamias* en la reproducción de la servidumbre. Aquí los rituales no eran meras ejecuciones de reglas preexistentes, y los cultos a los espíritus no reflejaban simplemente relaciones desiguales entre *kamias* y *maliks*. "De hecho, las prácticas rituales eran acontecimientos dinámicos en los cuales las relaciones sociales se reconstruían activamente. Mediante la propiciación de antepasados y espíritus, la gente trataba de manejar

las muertes ‘buenas’ y ‘malas’. Al hacerlo, convertían los cultos a los espíritus en una arena para la reproducción del orden social”. Gyan Prakash no sólo interroga la primacía analítica concedida a taxonomías globales de casta, sino también subraya las complejas articulaciones de desigualdades indígenas con la dominación colonial. Pone en un primer plano las historias que desafían esquemas generativos instrumentados por metáforas dominantes y singulares, tropos organizativos omnímodos. Es más, aquí los márgenes históricos revelan la necesidad de repensar las teorías centrales de la relación entre el colonialismo y la hegemonía, el ritual y el poder.

EN CASA Y AFUERA

En los últimos años hemos visto profundas revisiones de los magnos modelos teleológicos del pasado. Allá por 1970, cuando su fe en varias de las certidumbres del materialismo histórico seguían incólumes, el historiador marxista inglés Eric Hobsbawm escogió, no obstante, definir el progreso en la historia en términos mínimos —como lo pensó en aquel entonces—: un control cada vez mayor, por parte de los seres humanos, de la naturaleza.[140] Algo que quizá no sabía, era que su inquebrantable prudencia de historiador no estaba de más. Algún tiempo después, la retórica de ḷa revolución estaba en plena retirada, las seducciones del estructuralismo eran reemplazadas por el atractivo del post estructuralismo, y narraciones maestras de la liberación humana, poderosas pero menguantes, se enfrentaban a incipientes pero inequívocos movimientos en contra de las persistentes representaciones del desarrollo occidental. ¿Acaso acechaba un signo de interrogación a la noción de progreso invocada por Hobsbawm? Quizá nada estaba escrito todavía (*there was no writingon the wall*), pero nuevas escrituras emergían. Diez

años después, cuando el grupo de rock Pink Floyd (que declinaría rápidamente después) lanzaba un asalto a un muro bastante diferente, se estaba volviendo cada vez más popular uncir las invocaciones de imaginaciones disciplinarias y estrategias normalizadoras de los regímenes institucionales al rítmico son y burdo comercialismo de la cultura pop, percepciones del lado oscuro de la Ilustración. Una concepción del progreso como la de Eric Hobsbawm era desafiada a menudo entonces como si fuera en sí misma un síntoma y una consecuencia de la astucia, el artilugio y la locura de la razón. Veinte años después, otro muro más, un testimonio de las lúgubres visiones del estalinismo y las rabiosas imaginaciones de la Guerra Fría, fue derribado. A la vez que los ideólogos del libre mercado celebraban la muerte del marxismo, dejando que su miope visión lo equiparara al comunismo estilo soviético, lo que estaba en juego eran las concepciones tecnocráticas de los cruzados del capital y los paladines del socialismo científico, concepciones que aún no logran comprender las tendencias totalitarias —que involucran una razón legisladora del sentido y proyectos de ingeniería social— que se encuentran en el corazón de rimbombantes visiones tanto del capitalismo como de las modernidades comunistas.[141] La aparición de nuevas certidumbres tenía como premisa la pérdida de las verdades anteriores. Treinta años después, ya sea que se perciban a sí mismos como académicos humanistas, ya como científicos sociales, pocos historiadores invocarán con confianza una sucesión interminable de etapas continuas a través del tiempo como el sello de la historia.[142]

Al mismo tiempo, las críticas culturales contemporáneas, que no conciben el proyecto moderno de la historia sino como una sucesión sin fin de escenificaciones de narraciones maestras de la Razón y el Progreso a imagen y semejanza de Occidente —el uso de mayúsculas es deliberado aquí—, tienden a una polémica insulsa y una política superficial, pues fusionan historias de uniformidad con la uniformidad de la historia. Desde hace mucho tiempo ya, ha habido

variedades de narraciones históricas que han leído de maneras implícitas y explícitas el pasado en contra de los mitos fundacionales del desarrollo en la historia.[143] Traigo a colación esta verdad establecida porque tales modos de escritura de la historia dan un mentís a la visión indiscriminada de las impacientes críticas de la historiografía moderna, críticas que se ceban en la singularidad de las concepciones centrales de la historia sólo para hacer que ésta se vea como un proyecto inherentemente singular. Además, son esquemas textuales y regímenes discursivos los que determinan la dirección y destino de las narraciones contingentes sobre el pasado, las cuales se presentan en diferentes formas y muchos tamaños. Hago alusión a este dogma para subrayar la posibilidad de historias que cuestionen el concepto de una razón legisladora del sentido, e interroguen el privilegio de análisis monologistas para trabajar mediante racionalidades contenciosas e interpretativas, elaborando formas plurales de entender. Pensar en tales articulaciones alternativas del pasado significa desafiar concepciones dominantes (conservadoras, liberales y radicales) e interrogar influyentes formas (poscoloniales, posmodernas y primitivistas) de entender que establecen una correspondencia *a priori* entre el objeto de la Historia y el sujeto de la Razón, sumiendo a ambos en la caricatura de una colusión, y con ello restableciendo las oposiciones binarias entre mito e historia, tradición y modernidad, ritual y racionalidad y comunidad y Estado, que he examinado atrás. De hecho, el lugar de los orígenes en la historia y el juego de fines del pasado tienen una procedencia bastante diferente.

Mucho más que una mera búsqueda en pos de los principios, el montaje de orígenes y el ensayo de fundaciones en la historia postulan la identidad esencial de formas modulares de instituciones e ideologías, sistemas y estructuras, discursos y dinámicas, los cuales se ven como partes de un modelo para armar de una historia universal. Tal fabricación de la identidad esencial de las formas modulares —por ejemplo, las de nación y desarrollo, capitalismo y

modernidad— no niega su mutabilidad o su carencia, en particular en contextos no occidentales. Más bien, estas mutaciones y esta carencia forman parte de una lógica singular que proporciona la clave subyacente y el principio organizador que definen la uniformidad inherente de la historia. De hecho, la mutabilidad, la carencia y la uniformidad de las formas modulares de la historia se presuponen unas a otras mutuamente. Los pueblos en cualquier lugar pueden actuar de formas variadas, pero se piensa que la lógica de sus acciones o bien se conforma, o bien se desvía del diseño *ur* de una historia universal.

El problema tiene profundas raíces. Desde hace ya algún tiempo, la historia ha sido un signo de lo moderno. Por lo menos desde la Ilustración, es el *telos* de la modernidad el que ha sido designado y aderezado, montado y ensayado como historia. No es de sorprender que una característica clave de la condición moderna concierne su perdurable imaginación, según la cual la modernidad ya ha sucedido en otra parte.[144] Esto genera dentro de lo moderno un miedo a parecer poco original, tanto en las arenas occidentales como en los teatros no occidentales. Al mismo tiempo, un rasgo central del *telos* de la modernidad también dicta que su encarnada trayectoria como historia queda por escenificarse en otra parte, transformando terrenos que han permanecido olvidados del inexorable progreso y del inevitable desarrollo. Aquellos pueblos que rehúsen abrazar esta modernidad singular simultáneamente parecen rechazar todos sus derechos sobre una historia universal. Aquí, indomables materializaciones de la idea abstracta de la marcha de la modernidad de varias maneras engendran el miedo a una tragedia implacable, una resignación ante un teatro de farsas, o visiones de una fortuna triunfante. Así, ampulosas oposiciones y polémicas posturas se enfrentan entre sí. Los lamentos nativistas por tradiciones destrozadas y comunidades idealizadas luchan verdaderamente con las celebraciones europeas de la modernidad y la historia que irrevocablemente se moldean a imagen y semejanza

de Occidente. Ambos lados son gobernados por una lógica singular de la escenificación sin fin del *telos* triunfante de una modernidad monumental. Los reflejos de una historia (y posteridad) saludable y las representaciones de un pasado (y futuro) dañino de hecho son imágenes reflejas.

Es importante buscar un espacio alternativo que desborde estas concepciones que compiten entre sí, las cuales de varias maneras valoran la oscuridad epistémica y la violencia ideológica de la modernidad o glorifican las articulaciones heroicas de la comunidad no occidental y la tradición indígena. Elaborar este “tercer espacio” significa hacer rozar a la historia en contra de las concepciones dominantes que permanecen atrapadas —como valiente defensa o crítica virtuosa— dentro de las autor representaciones ideológicas de la modernidad.[145] Articular este “justo medio militante” es cumplir el mandato de Walter Benjamin de expulsar cualquier rastro de desarrollo de la imagen de la historia, al interrogar las categorías privilegiadas de la trayectoria singular de una historia universal.[146] Todos los capítulos de *Pasados poscoloniales*, de diferentes maneras, desarrollan este proyecto, simultáneamente teórico y político, epistemológico y existencial, y los ensayos en la última sección del libro resaltan con rigor los problemas críticos que están en juego aquí.

Gyan Pandey examina los impulsos homogeneizadores de las narraciones de nación y Estado, imperio y modernidad, investigando las razones detrás de la incapacidad de la historia escrita moderna para abordar de manera adecuada los pasados de la violencia religiosa sectaria en la India colonial y poscolonial. Esta carencia es presentada como un problema mayor de la historiografía: la existencia y la experiencia de momentos cotidianos y extraordinarios de violencia o bien se ignoran, o bien se asimilan —como episodios inconsecuentes o aberraciones inconvenientes— a historias de transición de modernidad y progreso, Estado y nación, razón y civilización. Así, las representaciones coloniales de descontento

"nativo" y los escritos nacionalistas sobre la lucha sectaria comparten una base común, pues ambos recurren a explicaciones moldeadas en términos de criminalidad y atraso, pasiones primitivas y sinrazón del pueblo. Además, hay complicidades clave entre los historiadores modernos de diferentes tendencias en su plasmación de la violencia, por ejemplo, la partición del subcontinente en India y Pakistán. Se deja poco lugar en estos relatos —constituidos, de varias maneras, por una búsqueda de estructuras subyacentes, un privilegiar a fuerzas de cambio, y una preocupación por las acciones de grandes hombres— para examinar el trauma o significado de la violencia sectaria. Como Pandey ha afirmado en otro ensayo, dado que tales acciones no son parte integrante de la construcción del Estado o la marcha del progreso, se les relega al ámbito de lo "Otro".[147] Finalmente, la omisión de los significados de la violencia y los contornos del dolor en las arenas cotidianas persiste en el presente. Esto queda claro en el examen de Pandey de su visita, como miembro de un equipo de diez personas enviado bajo la égida de una organización de derechos civiles, la Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos (PUDR, según las siglas en inglés), de Delhi, para hacer una investigación independiente de los "disturbios" hindo musulmanes que hubo en Bhagalpur al norte de la India en 1989. En este texto rigurosamente personal, intensamente político y atractivamente experimental, Pandey también imaginativa y críticamente examina los resultados y escritos del equipo de la PUDR sobre el tema de la violencia sectaria, en particular en Bhagalpur. Rebasando el ámbito del norte de la India y de hecho el del sur de Asia, el ensayo señala la tarea existencial y epistemológica, para cualquier historia alternativa, de adoptar lenguajes más autor reflexivos y forjar medios adecuados de representar la violencia y el dolor, para evitar las diferentes seducciones y trampas de las historias centradas en el Estado, basadas en las autor representaciones de una modernidad singular. Pero el ensayo hace más. Gyanendra Pandey aprovecha un

poemario escrito por un profesor universitario de Bhagalpur para resaltar la importancia del “fragmento” en la historia, donde el punto de vista “fragmentario” “resiste el impulso hacia una homogeneización superficial y lucha por otras definiciones, potencialmente más ricas, de la ‘nación’ y de la comunidad política del futuro”. Esto sirve para poner en un primer plano tanto la tendencia estatista de normalizar los sujetos y las historias, como la naturaleza profundamente contestada del terreno del nacionalismo, y revela la sensación de un distanciamiento inmenso y una enorme insensibilidad —en Kota y Kalahandi y Chiapas y Oaxaca— de las afirmaciones de “justicia” y consignas de “libertad” declaradas en Nueva Delhi y la ciudad de México.

Susana Devalle se enfoca sobre la violencia cotidiana en los espacios cotidianos, tomando en cuenta también las estructuras de sentimiento y los contornos de la experiencia en ámbitos conocidos y arenas ocultas. Su examen de culturas del terror y culturas de la resistencia se deriva de un estudio más amplio de la política de la etnidad en la región predominantemente tribal de Jharkhand, en la provincia de Bihar al oriente de la India.[148] Al pensar mediante categorías de cultura y dominación, hegemonía y sus contestaciones, Devalle se ocupa de los lenguajes de opresión —los cuales involucran definíciones de grupos peligrosos y objetivaciones de comunidades subalternas— y de cartografías de la violencia, dedicando una detenida atención a las contingencias y particularidades de un terreno social delimitado. Al salvar la división entre estudios que se enfocan exclusivamente en la violencia y análisis que señalan los territorios autónomos de resistencia, Devalle con buen juicio completa su examen de las culturas de la opresión mediante una detenida consideración de los lenguajes de protesta de las comunidades (tribales) adivasi en la región de Jharkhand. Los análisis elaboran aquí lo que Devalle ha llamado en otro lugar “culturas clandestinas de la protesta”, la conducción de la resistencia en un lenguaje cotidiano —donde se expresan los

valores tribales de justicia y los códigos del espacio social— entre el violento drama de la rebelión y las “transcripciones ocultas” de la estratagema diaria. Como una argentina que radica en México y escribe sobre el sur de Asia, la vivaz escritura de Susana Devalle narra su propia posición de sujeto sin caer en un solipsismo autocomplaciente, forjando vínculos críticos en el estudio de la etnidad y el poder en el sur de Asia y en América Latina.

El ensayo de espectro verdaderamente amplio de Dipesh Chakrabarty en *Pasados poscoloniales,* con toda justicia ha adquirido la condición de *fundamental* en los estudios de la poscolonialidad. Implícitamente (por decir lo menos), el punto de arranque de Chakrabarty es la “segunda revolución copernicana” de Heidegger, donde interroga el artilugio de la razón legisladora del sentido, al revelar la capacidad de “la existencia para proyectar sus posibilidades más íntimas dentro la situación fundamental de ser en el mundo”. Aquí, la forma de entender se reconoce como “el modo de ser antes de definir el estilo de conocer”, con lo cual en las formas de entender de la historia, por ejemplo, “la conciencia de exponerse a los trabajos de la historia antecede a las objetivaciones de la historiografía documental”.[149] Al enfocarse en la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad, Chakrabarty arma un convincente argumento para demostrar las formas en que Europa sigue siendo el soberano sujeto teórico de todas las historias. Dicho de otro modo, lo que en las lizas académicas y cotidianas se designa como historias “indias” o “brasileñas”, “chinas” o “mexicanas”, son variaciones de un tema maestro que se puede llamar la “historia de Europa”. Al tiempo que admite que “Europa” —y la “India” y también “México”— son términos “hiperreales” que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, Chakrabarty señala de manera crítica cómo una cierta visión abstracta de “Europa” se materializa y celebra en el “mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder” como el sitio y escenario del nacimiento de lo moderno, donde funciona como un

referente silencioso que domina el discurso de la historia. Al trabajar a través de lecturas críticas y versiones imaginativas de la filosofía europea (Husserl y Marx), de la escritura india en inglés (Michael Madhusuddan Dutta y Nirad Chaudhari), de las representaciones coloniales británicas (Alexander Dow y James Mili) y de historias radicales sudasiáticas (el proyecto de *Subaltern Studies),* Chakrabarty desenmascara las consecuencias derivadas de privilegiar teóricamente a Europa como el núcleo universal de la modernidad y la historia. En suma, la historia de la India se moldea en términos de principios irrevocables de fracaso, carencia y ausencia, pues siempre toma su medida respecto de Occidente.

En contra de estas imaginaciones dominantes de la historia india como una transición incompleta hacia la modernidad, Chakrabarty repasa un “capítulo en la historia de la vida doméstica burguesa” de la Bengala colonial. Afirma que la incorporación de la clase media india al proyecto de la modernidad, importado e iniciado por el imperio británico, excedía la división ideacional tricotómica de las estructuras políticas modernas —en Estado, sociedad civil y familia — al desafiar y modificar los postulados fundamentales de una familia nuclear basada en un matrimonio igualitario y la construcción secular, histórica del tiempo. En realidad, el presente texto ofrece sólo un esbozo elemental de los importantes temas implicados aquí, pero Dipesh Chakrabarty ha desarrollado estos argumentos en otros lugares, que reseño con la intención de destacar la importancia crítica y teórica de las cuestiones en juego en las historias poscoloniales.[150]

El trabajo más amplio de Chakrabarty es interrogar los “encierros narratológicos” —proporcionados, por ejemplo, por las narraciones nacionalistas, imaginaciones imperiales y cavilaciones modernistas — que dan a la modernidad colonial una apariencia de unidad homogénea. En cambio, utiliza textos prescriptivos de la vida doméstica, escritos por hombres y mujeres entre 1850 y 1920, para enfocarse en los debates acerca de lo doméstico, en particular los

que se centraban en los ideales de la *grihalaksmi* (ama de casa) bengalí, "para entender cómo la cuestión de la diferencia se escenificaba en la (re)construcción del ámbito doméstico en la vida *bhadralok",* lo cual a su vez se vinculaba a la formación y naturaleza de la modernidad colonial en Bengala.[151] En suma, había dos construcciones radicalmente diferentes de la vida social de la familia (lo "privado") como quedaba narrada en los debates "públicos" acerca de nuevas formas de lo doméstico. La primera se prestaba a una misión "civilizadora": lo doméstico y la condición de persona se subordinaban al proyecto de la creación de ciudadanos-súbditos y "los fines de la esfera civicopolítica, los cuales, a su vez, se veían como el ámbito del esfuerzo por la adquisición de superación y felicidad". La segunda era "imaginar una conexión entre lo doméstico y una vida social mito religiosa […] en la cual la sociedad civil en sí se convertía en un problema, una restricción cuya naturaleza coercitiva tenía que tolerarse pero no se disfrutaba".[152] Estas dos formas contrarias de articular lo doméstico y lo nacional, lo "privado" y lo civicopolítico, sólo podían conjuntarse al provocar en cada una de ellas una crisis. Estos movimientos no pueden tener sólo una historia unitaria, ya que exceden la imaginación "historicista" del historiador. De hecho, no se puede "armar o practicar" una crítica suficiente de esta modernidad—con su "neologismo" central *de grihalaksmi* atado al tiempo mito religioso del *kula* (linaje)— "únicamente desde las narraciones historicistas seculares".[153] Pero aun cuando la exigencia de una crítica más completa y matizada se convierte en una necesidad, Chakrabarty también nos recuerda que la modernidad colonial en Bengala recibía su forma del ideal del autosacrificio en un espíritu de subordinación al principio conservador del *dharma*; involucraba un sentido no secular y no universal de la estética —una categoría irreductible de "belleza"— que señalaba a un cierto *sujeto* del placer que estaba atado a un deseo del bienestar del *kula,* y contenía posibilidades para otras maniobras que engendrarían enunciados que miraran por

encima del patriarcado. Este ideal y espíritu eran más que un ardid para montar un proyecto secular-historicista del ciudadano-súbdito; la estética y el placer y el deseo rebasaban un proyecto decididamente burgués para domesticar a las mujeres; las declaraciones de una resistencia sin reservas al deber no se puede asimilar a “las visiones emancipadoras de las imaginaciones eurocéntricas de una vida civicopolítica”.[154]

Los argumentos de Dipesh Chakrabarty libran una batalla contra viento y marea. Cuestionan el *telos* que hace que todas las modernidades y todas las historias parezcan las mismas, y forman parte de lo que Chakrabarty ha definido como el proyecto de “provincializar a Europa”. Este proyecto no es un llamado a un rechazo simplista de la modernidad y la ciencia, la razón y los valores liberales. Tampoco es una defensa del relativismo cultural o de la construcción de un nuevo nativismo. Más bien, el proyecto de provincializar a Europa comporta el reconocimiento de que la adquisición por parte de Europa de su condición de sede fundacional y hábitat primario de lo moderno es un resultado de la dialéctica entre la Ilustración europea y los imperios occidentales. En segundo lugar, la premisa de este proyecto es una forma de entender según la cual la ecuación entre una cierta versión de Europa y visiones de una modernidad singular es un producto de las energías combinadas y los recursos aportados en común de los proyectos occidentales de progreso y las ideologías modernizadoras de los nacionalismos del Tercer Mundo. En tercero, provincializar a Europa es escribir en la historia de la modernidad sus concomitantes ambivalencias y contradicciones, violencia y terror, ironías y tragedias, incluyendo la habilitación de grupos marginales mediante estados soberanos pero igualmente mediante los fundamentos antidemocráticos de la democracia. Por último, este proyecto incorpora lo que Chakrabarty ha llamado la “política de la desesperanza”: “una historia que deliberadamente hace visibles, dentro de las estructuras mismas de sus formas narrativas, sus

propias estrategias y prácticas de representación, la parte que actúa en colusión con narraciones de ciudadanía al asimilar a los proyectos del Estado moderno todas las demás posibilidades de la solidaridad humana". La tarea de provincializar a Europa apunta hacia imaginaciones del mundo radicalmente heterogéneas, asimismo volviendo plurales las muchas modernidades contradictorias y accidentadas de las historias humanas a lo largo de los últimos siglos.

PASADOS POSCOLONIALES

Hace algunas décadas, a la sombra del implacable surgimiento del fascismo en Europa, Walter Benjamin lanzó un desafío crítico a los proyectos gemelos de la modernidad y la historia al invocar al ángel del progreso.

> Su rostro estaba vuelto hacia el pasado […] El ángel quería quedarse, despertar a los muertos y volver a reunir los pedazos de lo que había sido destruido. Pero una tormenta sopla desde el paraíso; ha quedado atrapada en sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tormenta de manera irresistible lo impulsa al futuro, hacia donde da la espalda, mientras el montón de despojos que está frente a él se dispersa hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso.[155]

Un hálito de esta tormenta, una versión de este progreso arrancó la vida de Benjamin. Y es bajo la pauta de su testimonio que he escrito acerca de rozar el pasado o pasados en contra de lo establecido, y de expulsar el último rastro de desarrollo de la imagen de la historia y las representaciones de la modernidad. Así, la categoría de lo poscolonial presentada en este libro no se invoca como una etapa de la historia, que seguiría a lo colonial, tal y como el día sigue a la noche. En este libro, la poscolonialidad se muestra como una perspectiva teórica y política que interroga el persistente punto de vista y atractiva visión de Occidente como historia, modernidad y destino. Pero permítaseme añadir también que no se

trata de una perspectiva ni privilegiada ni exclusiva.[156] Más bien, en esto "poseolonial" articula —y lo animan— otras perspectivas traslapadas pero claras de lo subalterno y los márgenes, de lo cotidiano y las historias etnográficas, de pasados alternativos e historias antropológicas. Al trabajar juntas, ocasionalmente provocándose crisis entre sí, estas perspectivas superan una historia universal y una modernidad singular. De ahí la curiosa yuxtaposición en el título de este libro. Las historias coloniales pueden volverse pasados poscoloniales sólo si lo poscolonial es una perspectiva.

Al llegar al final de esta excursión introductoria —y al empezar tú, paciente lector, tu largo viaje por este libro— debo decir unas últimas palabras. Los colaboradores de este volumen serán los primeros en admitir que los argumentos y las historias que ensayan no siempre se dejan leer con facilidad. Pero hay desafíos teóricos y políticos más amplios en juego aquí. Estos temas revelan que una exigencia insistente de transparencia en el lenguaje y sencillez de las categorías son negaciones deliberadas de historias complejas y verdades contradictorias. A menudo, este clamor incesante no viene al caso. La tarea de un diálogo mutuo entre las historias latinoamericanas y los pasados sud asiáticos descansa sobre un pensar a través de estas complejidades y contradicciones de las tradiciones occidentales, modernidades coloniales y perspectivas poscoloniales.

NOTAS AL PIE

[1] Ejemplos de importantes escritos en estas lizas se citarán a lo largo de esta Introducción. Mi agradecimiento a los estudiantes y participantes en mis seminarios de El Colegio de México y la Universidad de Iowa, quienes me ayudaron a ensayar algunas de las ideas desarrolladas en estas páginas.

[2] Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society I-VI*, Delhi, 1982-89; Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992; David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994; Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1996; Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1999. Esta colección ha sido publicada por la Oxford University Press. Los demás textos que han surgido del proyecto de *Subaltern Studies* —en su mayor parte libros de los miembros del grupo principal de este proyecto— se mencionan individualmente a lo largo de esta Introducción.

[3] *dispositio/n 46 American Journal of Cultural Histories and, Theories*, 19, 46, 1994 (publicado en 1996). Este número de la revista examina las agendas del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos mediante una serie de artículos que cubren un amplio espectro. También incluye la “Founding Statement” (Declaración Fundacional) del Grupo.

[4] Sin apartarse demasiado de las líneas de *dispositio/n 46*, aunque con énfasis bastante diferentes, Mallon examina también el impacto del proyecto *Subaltern Studies* sobre los estudios latinoamericanos. Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American Histories”, *American Historical Review*, 99, 5: 1491-1515. Véanse también las colaboraciones de Gyan Prakash y Frederick Cooper en el citado *AHR Forum:* Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, 99, 5: 1475-1490; Frederick Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, 99, 5: 1516-1545.

[5] Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, 1997. Agradezco a Shahid Amin haberme prestado el ejemplar que posee.

[6] *Historia y Grafía*, 12, 1999, "Expediente: Historia y subalternidad", México, Universidad Iberoamericana, pp. 7-176. La edición estuvo a cargo de John Kraniauskas y Guillermo Zermeño. Agradezco a Guillermo Zermeño esta información y sus conversaciones.

[7] Bipan Chandra (comp.), *Hacia una nueva historia de la India*, México, 1982.

[8] Véanse los exámenes de las relaciones entre la crítica académica sudasiática —en particular *Subaltern Studies* y otros esfuerzos sobre lo poscolonial— y los estudios latinoamericanos en varias de las colaboraciones —particularmente las de Walter Mignolo, José Rabasa y Javier Sanjinés, Ileana Rodríguez y John Beverly— incluidas en *dispositio/n 46;* en Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies"; y en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, "Presentación" en *Debates post-coloniales*. Véase tambiénjosé Rabasa, "Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection", en David Lloyd y Lisa Lowe (eds.), *Other Circuits: Intersections and Exchanges in World Theory*, Nueva York, 1997.

[9] Véase también Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, 99 (1994), pp. 1476-79.

[10] Ranajit Guha, "Preface" en Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, p. viii. A principios de los años ochenta, el comité editorial de *Subaltern Studies* estaba compuesto por Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ranajit Guha, David Hardiman, Gyanendra Pandey y Sumit Sarkar. Recientemente se reorganizó el comité de *Subaltern Studies*. Ahora los miembros de base son: Shahid Amin, Gautam Bhadra, Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey. David Arnold, Dipesh Chakrabarty y David Hardiman siguen siendo consejeros editoriales, acompañados en esta función por Sudipta Kaviraj, Shail Mayaram, M. S. Pandian, Gyan Prakash, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu.

[11] Véase en particular a Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies* 22 (1988): 189-224, la mejor de estas críticas. Véase asimismo Christopher Bayly, "Rallying Around the Subaltern",*Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988.

[12] Véase la más importante de estas críticas recientes en Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, 1996. Por lo menos en parte, la acusación clave de la crítica de Sarkar proviene del hecho de que él es ex miembro del grupo de *Subaltern Studies*.

[13] Respecto a las discusiones teóricas y críticas de la categoría de lo subalterno y de *Subaltern Studies* desde el interior del proyecto, véase Veena Das, "Subaltern as

Perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI*, Delhi, 1989; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985; Dipesh Chakrabarty, "Invitation to a Dialogue", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985. Véase también el ensayo de Dipesh Chakrabarty en este libro; y Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography is Good to Think", en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, 1992.

[14] Desarrollo la noción de "lectura de recuperación" en Saurabh Dube, *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*, inédito.

[15] Entre las pocas antologías representativas de textos de antropología histórica —un amplio campo con diversos énfasis analíticos— se pueden mencionar las siguientes: Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; y Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, 1990. Otros estudios de este género se citan más adelante en esta Introducción. Como contribuciones significativas en el diálogo entre historia y antropología en el sur de Asia se puede mencionar a: Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, 1995; Aijun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, 1981; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslimsand Christians in South Indian Society*, Cambridge, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologistamong the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts. Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, N. Y., 1989; y Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, 1988.

[16] Acerca de las "historias desde abajo", véase la sección "Pasados en su lugar, culturas en el tiempo", *infra*.

[17] Se profundiza en lo "cotidiano" como una perspectiva analítica en Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley y Los Ángeles, 1984; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, N. J., 1995; y David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990.

[18] El uso que hago de la categoría de poscolonialidad, como aclaro a lo largo de esta Introducción, no trata lo poscolonial como una etapa de la historia, sino más bien como una perspectiva analítica. Una parte importante del trabajo posterior del proyecto *Subaltern Studies* —en particular los ensayos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey en este volumen, y otros escritos citados en esta Introducción— ha consistido de elaboraciones críticas de perspectivas poscoloniales. Desde luego, la buena fortuna reciente de la etiqueta híbrida de "estudios poscoloniales", en particular en los departamentos de literatura, ha significado que la totalidad del proyecto de *Subaltern Studies*, de vez en vez de maneras superficiales, haya quedado apropiada como un proyecto poscolonial. El enunciado teórico más convincente a partir de la historiografía en este proyecto es Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, 99 (1994): 1475-1490. Entre otros escritos importantes que trabajan la poscolonialidad como una perspectiva crítica, podemos mencionar a: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Historiesand Postcolonial Displacements*, Princeton, N. J., 1995; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, 1994; Walter Mignolo, "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations", *dispositio/n 46 American Journal of Cultural Histories and Theories*, 1994 (publicado en 1996); y Gayatri Chakravorty Spivak, "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value", en Peter Collier y Helga Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today*, Londres, 1990.

[19] Uso las expresiones "historia del pueblo" e "historia desde abajo" como sinónimos. La idea de historia del pueblo desde luego se remonta a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Europa. En aquel entonces, como nos recuerda Peter Burke, movimientos de autodescubrimiento nacional y el "descubrimiento" de lo "popular" (*folk*) generaron historias de las costumbres y tradiciones "del pueblo". Además, la expresión ha abarcado escritos enormemente variados en sus posturas políticas y, en consecuencia, en la elección y tratamiento de sus temas. Lo que ha sido común a las diferentes versiones de la historia del pueblo es el hecho de que en lugar de tener una preocupación exclusiva por los gobernantes y sus formas de gobernar, los relatos dentro de esta tradición se han enfocado —de maneras diferentes, a menudo contradictorias— en el pueblo llano. Éste es el significado de la historia del pueblo en su sentido más amplio, inclusivo. Uso aquí el término de una forma más limitada para referirme a los pasos hacia el estudio histórico de grupos subordinados que se han dado desde los años sesenta. Tal uso de la expresión

“historia del pueblo” o “historia desde abajo” no niega que estos estudios posteriores se caractericen por continuidades con el pasado o que difieran entre sí en método y postura política. Lo que quiero destacar es que a diferencia de las iniciativas dispares y aisladas del pasado, la “historia desde abajo”, en el contexto político específico de los últimos años, ha surgido como algo que podríamos llamar “historiografía alternativa” dentro de las instituciones de enseñanza académica (y fuera de ellas): ha establecido un notable discurso historiográfico con una presencia internacional. Véase Peter Burke, *Popular Culturein Early Modern Europe*, Nueva York, 1978 y Peter Burke, “People’s History or Total History” en Raphael Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, 1981. Burke examina las limitaciones de este género, en particular las ambigüedades en el uso del término “pueblo”. Véanse reseñas recientes de la historia desde abajo y las formas en que los géneros de la historia oral, historia feminista y microhistoria —y los desarrollos recientes dentro de la antropología histórica— se enlazan con sus preocupaciones en, por ejemplo, Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, PA, 1992; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historiansand Other Essays*, Delhi, 1987, en especial pp. 18-77; y Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania:Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991.

[20] El examen de la cultura popular del siglo XVIII en Inglaterra que sigue se basa en gran medida en el trabajo de E. P. Thomson y de Hans Medick. E. P. Thompson, “Patrician Society, Plebian Culture”, *Journal of Social History*, 7, 4, 1974; E. P. Thomson, “Eighteenth Century English Society: Class Struggle Without Class”, *Social History*, 3, 2, 1978; E. P. Thompson, “Time, Work-discipline and Industrial Capitalism”, *Past and Present*, 38, 1967; E. P. Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Pastand Present*, 50, 1971. Estos ensayos han sido reunidos junto a otros en E. P. Thompson, *Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, 1993. Véase asimismo, E. P. Thompson, “The Crime of Anonymity” en Douglas Hay *et al, Albion‹s Fatal Tree*, Londres, 1975; E. P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Hardmondsworth, 1977. Hans Medick, “Plebian Culture in the Transition to Capitalism”, en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, 1983; Hans Medick, “The Proto-industrial Family Economy”, en Peter Kreidte, Hans Medick yjŭrgen Schulbohm (eds.), *Industrialization Before Industrialization*, Cambridge, 1981.

[21] Thompson, “Patrician Society”, p. 393.

[22] Thompson, “Eighteenth Century English Society”, p. 163. Véase también Thompson, “Patrician Society”.

[23] Thompson, “Moral Economy”.

[24] Medick, “Plebian Culture”; Medick, “Proto-industrial Family Economy”. Véase también Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

[25] He examinado estas y otras dimensiones de la cultura popular del siglo XVIII en Saurabh Dube, *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*. Un segundo ejemplo que ilustra los pasos específicos dentro de las historias desde abajo se puede tomar de Norteamérica. En el debate acerca de la esclavitud afroamericana en Estados Unidos, los historiadores conservadores hablaban de los aspectos benevolentes y paternalistas del sistema esclavista. Los historiadores liberales y radicales, por el contrario, daban énfasis al carácter inhumano y opresivo de la esclavitud. Ambos puntos de vista trataban a los esclavos como objetos. En contra de este panorama, los historiadores dentro de la tradición de la historia del pueblo han destacado que aunque la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no eran víctimas pasivas del sistema. Eugene Genovese, por ejemplo, ha afirmado que el cristianismo —la religión que los amos trataban de imponer a sus esclavos como mecanismo de control— no se aceptaba de manera irreflexiva por parte de la población afroamericana. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma mediante procesos de préstamos selectivos de motivos e ideas de la religión del hombre blanco. De manera similar, Lawrence Levine ha subrayado la autonomía de la cultura y conciencia de los negros tal y como se expresaba en sus cuentos folklóricos, humor y cantos religiosos. Cuando los esclavos cantaban “¿Acaso mi Señor no liberó a Daniel… por qué entonces no a cada hombre?”, expresaban su experiencia de la opresión, su dolor y humillación, y su deseo de libertad. Los cuentos populares de la “astuta sabandija” (*animal trickster*), que siempre vence a los animales más grandes gracias a su sagacidad, también revelaban los contornos de una conciencia que rehusaba someterse a una obediencia ciega. La cultura y religión que los esclavos formaron y mantuvieron les proporcionaba un “espacio vital”. Les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones intensamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y subversión ocasional de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos significaba asimismo que en otras áreas aceptaban las relaciones básicas de dominación y subordinación. Esto ponía límites a la cultura y conciencia de los esclavos. Las rebeliones y disturbios de los esclavos en contra de la institución de la esclavitud no correspondían verdaderamente a su cuestionamiento

de este represivo e inhumano sistema social. La lógica que animaba a la cultura de los esclavos era la correspondiente a una "conciencia contradictoria". Más adelante en esta Introducción abordo las cuestiones de condición de agente (*agency*) y cultura. Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974; Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, Nueva York, 1977; T. L. Jackson Lears, "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities", *American Historical Review*, 90, 3, 1985.

[26] Entre los ejemplos de tal democratización de la producción histórica se cuentan los proyectos iniciados por Raphael Samuel y el *History Workshop Journal* en Gran Bretaña, los cuales reunieron pasados de la clase trabajadora e historias feministas; el movimiento hacia las historias de la "vida cotidiana" en Alemania —examinados en Alf Ludtke, "Introduction: What is the History of Everyday Life and Who are Its Practitioners?", en Ludtke (ed.), *History of Everyday Life* — y abarcadoras construcciones de las historias de mujeres en una voz personal, en particular debidas a mujeres de color en Occidente.

[27] Véase una lista exhaustiva de estas obras en Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983. La obra de Sarkar es importante ya que aborda estos temas y explora la compleja dialéctica entre los relativamente autónomos movimientos de campesinos y grupos tribales, por un lado, y el Congreso Nacional Indio y otras tendencias políticas de las élites, por el otro.

[28] Véase Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982.

[29] Véanse los ensayos en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-1989.

[30] Aparte del ensayo de Shahid Amin, véase en particular Gyanendra Pandey, "Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982; y Sumit Sarkar, "The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-Cooperation, c. 1905-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Delhi; 1984. Véanse estudios de otras formas en que *swaraj* (libertad) funcionaba como un signo polisémico en contextos bastante diferentes en Saurabh Dube, "Paternalism and Freedom: The Evangelical Encounter in Colonial Chhattisgarh, Central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1995; y Saurabh Dube, "Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central", *Estudios de Asia y Africa*, 30, 98, 1995.

[31] Por ejemplo, Ranajit Guha, "The Small Voice of History", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX,* Delhi, 1996; Ishita Banerjee Dube, "Taming Traditions: Legalities and Histories in Eastern India", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X,* Delhi, 1999; Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII,* Delhi, 1994; y Gyanendra Pandey, "The Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII.*

[32] Algunos de los escritos clave en estas diferentes lizas se citan en las secciones que siguen en esta Introducción.

[33] Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest,* Nueva York, 1995, pp. 391-392.

[34] *Ibid,* p. 392.

[35] Levi Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, 1964, p. 365. Para un examen de otras variedades de la antropología estructuralista, influidas por Levi Strauss pero con sus propios énfasis distintivos, véase Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History,* 26, 1984. Véase también Michael Gilsenan, "Myth and the History of African Religion", en Terence Ranger e I. N. Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion,* Berkeley, 1972.

[36] Esto no significa negar que los escritos que recibieron la influencia de la teoría funcionalista (y estructuralista) podían producir valiosas formas de entender y un trabajo académico importante. Más bien, lo que quiero decir se relaciona mucho más con cómo las coordenadas clave de estos paradigmas suprimieron y minimizaron la acción humana y los procesos contingentes.

[37] Los problemas de un rompimiento con la "experiencia nativa" y de la represión de la temporalidad son muy bien presentados por Bourdieu. Véase Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, en particular pp. 4-9. Véase también J. A. Barnes, "Time Flies Like an Arrow", *Man*, nueva serie, 6, 1971. Para el cuestionamiento surgido en los años setenta de los supuestos intemporales y la importancia excesiva dada a las estructuras en los análisis estructuralistas, funcionalistas y culturalistas por el concepto de "práctica" en la antropología, véase Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties".

[38] Los textos del filósofo francés, estructuralista y marxista, Louis Althusser tuvieron un impacto profundo en las ciencias sociales y las humanidades durante la década de 1970. Althusser ofrecía una elaborada versión del "modelo" de base-superestructura, afirmando

que los “verdaderos sujetos” de la historia son los “lugares y funciones” ocupados por los agentes en modos “articulados” de producción dentro de una formación social. Aunque los escritos de Althusser condujeron a otros análisis significativos, en particular gracias a su desmantelamiento de las férreas leyes de la teoría marxista tal y como se había desarrollado bajo el estalinismo, su modelo, sumamente influyente, desplazó la condición humana de agente —o, en todo caso, no podía dar cuenta apropiadamente de dicha condición. Raymond Williams enunció el problema general con análisis llevados a cabo mediante el modelo de base y superestructura: “la dificultad está en la extensión de los términos metafóricos de una relación a categorías abstractas o áreas concretas en las cuales se buscan conexiones y se da énfasis a complejidades o autonomías relativas, más que estudiarse procesos reales específicos e indisolubles”. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital,* Londres, 1970, p. 180; Raymond Williams, *Marxism and Literature,* Oxford, 1977, pp. 81-82. Acerca de la teoría de la dependencia y de los sistemas mundiales véase, por ejemplo, Samir Amin, *Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Development,* Nueva York, 1974; André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, Nueva York, 1967 y *Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology*, Londres, 1971; e Immanuel Wallerstein, *The Modern World System,* Nueva York, 1974-89. Las discusiones para evaluar este *corpus* y la producción de comentarios críticos acerca del mismo se convirtieron en una industria académica en los años setenta. Un notable examen reciente de las cuestiones involucradas en este conjunto de textos se halla en Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World,* Princeton, N. J., 1993. Véase asimismo, Clifford Geertz, “Culture and Social Change: The Indonesian Case”, *Man*, 19, 4, 1984; y Patrick Wolfe, “History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Post colonialism”, *American Historical Review,* 102, 2, 1997.

[39] Por ejemplo, Philip Abrams, *Historical Sociology,* Somerset, 1982; Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, 1979; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, 1977; Sherry Ortner, “Theory in Anthropology Since the Sixties”; E. P. Thompson, “The Poverty of Theory or an Orrery of Errors” y “The Peculiarities of the English”, en E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays,* Londres, 1978.

[40] Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973.

[41] Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object,* Nueva York, 1983; Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of the Play", *Comparative Studiesin Society and History,* 22, 1980, pp. 198-221; Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties"; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1873-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980.

[42] Por ejemplo, Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York, 1974-89; Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses in Social Anthropology,* Londres, 1975; Georges Dupré y Pierre Philipe Rey, "Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange", en Harold Wolpe (ed.), *The Articulation of Modes of Production,* Londres, 1980; Claude Meillassoux, *Maidens, Meal, and Money. Capitalism and the Domestic Community,* Cambridge, 1981. Véase también Bridget O'Laughlin, "Marxist Approaches in Anthropology", *Annual Review of Anthropology,* 4, 1975.

[43] Véase especialmente David Lan, *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Berkeley y Londres, 1985; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, 1985.

[44] Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, nueva serie, 18, 1983, pp. 237-59; Gerald M. Sider, "The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the New Founland Village Fishery", *Social History*, 5, 1980.

[45] Véanse ejemplos de trabajos en Latinoamérica que registran estos cambios enjonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana y Chicago, 1988; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, 1979; Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison, 1987; y Michael Taussig, *The Deviland Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980 y *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing,* Chicago, 1987. Véanse también las referencias en la sección "Lectura del colonialismo", *infra*.

[46] Véanse algunas de esas primeras discusiones en Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of the Play" y "Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapproachment", en Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays,* Delhi, 1986; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, 1989; Hans Medick, "Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a

Challenge to Social History", *Comparative Studies in Society and History,* 29, 1987; y William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France. The Language of Labourfrom the Old Regime to 1848,* Cambridge, 1980, pp. 10-13. Posiblemente la declaración más notable, más clásica en cuanto a esto es la de E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History,* Manchester, 1961. Véase también E. E. Evans-Pritchard, "Social Anthropology: Past and Present", *Man,* 50, 1950.

[47] Véase sobre esto a Nicholas Dirks, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge,* Princeton, N. J., 1996.

[48] Véanse algunos ejemplos representativos de campos traslapados más amplios, con sus propias diferencias internas, en, por ejemplo, Shahid Amin, *Event Metaphor, Memory. Chauri Chaura 19221992,* Berkeley, 1995; Aŋun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case,* Cambridge, 1981; Talal Asad, *Genealogies of Religion. Disciplineand the Reasons of Power in Christianity and Islam,* Baltimore y Londres, 1993; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900,* Cambridge, 1989; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad, de Steven Rendall, Berkeley, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* y *Colonialism and its Forms of Knowledge; Jean* y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, 1991; John yjean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992 y *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier,* vol. 2, Chicago 1997; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World,* Berkeley, 1997; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom,* Cambridge, 1987 e *id.* (ed.), *Colonialism and Culture,* Ann Arbor, 1992; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950,* Albany, N. Y., 1998 e *Historical Cultures, Ethnographic Pasts,* inédito; Jacques Le Goff, *History and Memory,* Nueva York, 1988; Giovanni, "On Microhistory", en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing,* University Park, Pennsylvania, 1992; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life*; Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru,* Berkeley, 1994; Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook,* Princeton, 1992; Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Societyand History,* 37, 1995; Gwyn Prins, *The Hidden Hippopotamus: Reappraisals in African History,* Cambridge, 1982; David Warren Sabean, *Property,*

Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870, Cambridge, 1990; Marshall Sahlins, *Islands of History,* Chicago, 1985 y *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example,* Chicago, 1995; David Scott, "Conversion and Demonism: Colonial Christian Discourse on Religion in Sri Lanka", *Comparative Studiesin Society and History,* 34, 1992; Ann Stoler, "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History,* 31, 1989; Paul Stoller, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York y Londres, 1995; Megan Vaughan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness,* Stanford, 1991; Geoffrey White, *Identity through History. Living Stories in a Solomon Islands Society,* Cambridge, 1991; Brackette F. Williams, *Stains on My Name, War in My Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle,* Durham y Londres, 1991. Para los primeros acercamientos de historiadores hacia la antropología, véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, 1975; Robert Darnton, *La gran matanzade gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, 1987; y William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France.*

[49] Esto no significa negar el importante argumento de Talal Asad, según el cual la categoría misma de *religión* en los medios académicos es una construcción occidental. En cambio, sugiero usar esta categoría como un instrumento heurístico en contextos particulares, siempre que se sea consciente de sus genealogías. Talal Asad, *Genealogies of Religion.* Véase también Jean y John Comaroff, "Introduction", en Jean y John Comar off (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa,* Chicago, 1993; y John Kelly y Martha Kaplan, "History, Structure, and Ritual", *Annual Review of Anthropology,* 19, 1990. Cabe señalar que las referencias citadas en esta sección de la Introducción son meras indicaciones, hasta cierto punto arbitrarias, ya que estas diferentes definiciones (en cuanto puntos de partida) de las categorías de religión y poder, cultura y estructura, hegemonía y condición de agente se sirven de diversa literatura analítica, de varias masas de escritos teóricos, y las sintetizan.

[50] Véase Hans Medick, "Plebian Culture in the Transition to Capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics,* Londres, 1983; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; y Gerald Sider, *Culture and Class in Anthropology and History. A Newfoundland Illustration,* Cambridge, 1986.

[51] El concepto de "conciencia contradictoria" es el de Antonio Gramsci. Dicho concepto abre la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder esgrimido por los

grupos dominantes y la relativa pero terca autonomía cultural de los grupos subordinados. El foco de atención aquí son las ambigüedades del "consentimiento", una ambigüedad que involucra una conciencia compleja que mezcla aprobación y apatía: las culturas plebeyas y de esclavos, examinadas más atrás en esta Introducción, son ejemplos obvios. Jackson Lears ha desarrollado el concepto para afirmar que la conciencia contradictoria reconoce una "sociedad en proceso constante donde la creación de contrahegemonías sigue siendo una opción vigente", y no postula un sistema cerrado de dominación de la clase gobernante. Esto allana el camino aún más para aproximaciones más complejas a la cultura popular. Q. Hoare y N. Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, 1971; T. L. Jackson Lears, "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities", *American Historical Review*, 90, 3, 1985. Véanse también los comentarios de Stuart Hall acerca de "la doble apuesta en la cultura popular, el movimiento doble de contención y resistencia, el cual siempre es inevitable en su interior". Stuart Hall, "Notes on Deconstructing 'the Popular'", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, 1981, p. 22.

[52] Gerald M. Sider, "The Ties that Bind" y también de él mismo "Christmas Mumming in Outport New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976; y Stuart Hall, "Notes on Deconstructing 'the Popular'".

[53] En esta definición de la relación entre estructura y condición de agente *(agency),* me sirvo de las siguientes obras (entre otras): Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*; Pierre Bourdieu, *Ouline of a Theory of Practice*; E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*; Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism,* Nueva York, 1979; y Philip Abrahams, *Historical Sociology.* Examinar en qué difieren estos autores entre sí requeriría, sin embargo, otro estudio.

[54] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 20.

[55] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 7.

[56] Véase las sección "Pasados poscoloniales", *infra.*

[57] Véanse interesantes exámenes de *Dances with Wolves* y del trabajo de los medios en la Guerra del Golfo desde la perspectiva de una antropología histórica del colonialismo en Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, N. J., 1994, en especial pp. 95-6 y 178-83.

[58] *Ibid.,* p. 18. Véase también Aletta Biersack, "Introduction: History and Theory in Anthropology", en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology,*

Washington, 1991.

[59] Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978.

[60] Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, p. 22.

[61] *Ibid.,* pp. 22-23. Aquí Thomas examina también los demás problemas que tienen dichos estudios de las representaciones de los pueblos no europeos.

[62] Pienso en particular en los escritos de Anuar Abdul Malek y Ashis Nandy. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of the Self under Colonialism,* Delhi, 1979.

[63] Dos importantes evaluaciones de la obra de Said sonjames Clifford, "On *Orientalism* n, en Clifford, *The Predicament of Culture,* Cambridge, Mass., 1988; y Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, pp. 5-7, 21-27. Véase también Michael Richardson, "Enough Said", *Anthropology Today*, 6, 1990.

[64] Véase en particular, James Clifford, "On *Orientalism*". Véase asimismo Patrick Wolfe, "History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Postcolonialism", *American Historical Review,* 102, 2, 1997, pp. 407-410. También se han publicado argumentos sobre las tensiones entre la recuperación historicista del sujeto humanista y su pérdida de posición en el centro y su disolución postmodernas, favorables al proyecto de *Subaltern Studies.* Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modem Asian Studies,* 22, 1988, pp. 189-224. Véase también Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies".

[65] Véase en particular Homi Bhabha, *The Location of Culture,* Londres y Nueva York, 1994; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV,* Delhi, Oxford University Press, 1985 y "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culturey* Urbana, 1988. En una veta diferente véase Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest. Literary Studies and British Rule in India,* Londres, 1989. Cabe recordar que las referencias citadas aquí no son exhaustivas. Más bien, son indicativas de lo que yo (y otros) consideramos el trabajo más importante en esta liza, en particular desde una perspectiva sudasiática. En cualquier caso, mi interés principal y mis mejores simpatías se quedan con las discusiones históricas y etnográficas de las culturas coloniales, a las cuales pasaremos pronto. Útiles reseñas y exámenes críticos de este corpus de escritos pueden consultarse en Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Wolfe, "History and Imperialism", y Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres, 1990.

[66] En términos de estos énfasis gemelos de doble filo, pienso en el trabajo de Homi Bhabha, en particular "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", y su ensayo complementario "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", en Bhabha, *The Location of Culture.* Véase un examen convincente y de crítica constructiva de las formulaciones de Bhabha en Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, 1995, pp. 62-65, pp. 362-363.

[67] La obra verdaderamente magistral aquí es Anne McClintock, *Imperial Leather.* Véase otro ejemplo representativo en Stephen Grenblatt (ed.), *New World Encounters,* Berkeley, 1993. Véase también Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness,* Cambridge, Mass., 1993; y Henry Louis Gates, Jr., "*Race*" *Writing and Difference,* Chicago, 1985.

[68] Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of the Play"; Johannes Fabian, *Time and the Other;* John yjean Comaroff, "Ethnography and the Historical Imagination", en John yjean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination.*

[69] El examen más atractivo a este respecto es el expuesto en el ensayo de Dipesh Chakrabarty incluido en este libro. Véase asimismo Dipesh Chakrabarty, "Provincializing Europe", Ponencia presentada durante los Association of Asia Studies Meetings, en 1998; véase también el ensayo de Gyanendra Pandey en este libro y "Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII,* Delhi, 1994.

[70] Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter,* Londres, 1973; Kathleen Gough, "Anthropology: Child of Imperialism", *Monthly Review,* 19, 11, 1968; yjairus Banaji, "The Crisis of British Anthropology", *New Left Review*, 64, 1970.

[71] June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us;* Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism;* André Gunder Frank, *Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology*, Londres, 1971; e Immanuel Wallerstein, *The Modern World System,* Nueva York, 1974-89.

[72] En cuanto a esto, los estudios son verdaderamente abundantes. Para las cuestiones en juego en América Latina y África véase Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia Mallon y Steve Stern, *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labour, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*y Madison, 1993; Frederick Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking African Colonial History". En cuanto a la India, el libro

de Sumit Sarkar *Modern India* contiene una útil reseña de los principales escritos sobre estructuras coloniales.

[73] Es interesante que en buena medida estas tendencias todavía perduren en *Subaltern Studies* y en ciertas variedades de la escritura poscolonial, donde lo colonial se da por sentado. Por ejemplo, compárese Gyanendra Pandey, “The Colonial Construction of ‘Communalism’: British Writings on Bañaras in the Nineteenth Century”, en Guha (ed.), *Subaltern Studies VI,* Delhi, 1989, con Ann Stoler, “Perceptions of Protest: Defining the Dangerous in Colonial Sumatra”, *American Ethnologist*, 12, 1985.

[74] Tres importantes colecciones que destacan estos primeros problemas del trabajo académico sobre el colonialismo incluyen el número especial sobre “Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule” —editado por Frederick Cooper y Ann Stoler— de *American Ethnologist*, 16, 1989; John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; y Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, 1997.

[75] June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us;* Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America.*

[76] Por ejemplo, Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance;* Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting*; y Reynaldo Iie to, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910,* Ciudad Quezon, Manila, 1979; Ann Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra’s Plantation Belt 1870-1979,* New Haven, 1985; y Rebecca Scott, *Slave Emancipationin Cuba. The Transition to Free Labour; 1860-1899,* Princeton, 1985.

[77] Ann Stoler, “Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule”, *Comparative Studies in Society and History,* 13, 1989; Frederick Cooper y Ann Stoler, “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire*; John Comaroff, “Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa”, *American Ethnologist,* 16, 1989; Saurabh Dube, “Travelling Light: Missionary Musings, Colonial Cultures and Anthropological Anxieties”, en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics,* Londres y Nueva Jersey, 1999. Entre los primeros análisis de “comunidades de colonos” se cuenta el de Vincent Crapanzano, *Waiting. The Whites of South Africa,* Nueva York, 1985.

[78] Véase en particular John Comaroff, “Images of Empire, Contests of Conscience”; Nicholas Thomas, *Colonialism’s Culture*; y Ann Stoler, “Perceptions of Protest”.

[79] Por ejemplo, Anna Davin, "Imperialism and Motherhood"; y Susan Thorne, "'The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable': Missionary Imperialism and the Languages of Class in Early Industrial Britain'", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire;* John yjean Comaroff, "Homemade Hegemony", en John yjean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination.*

[80] Por ejemplo, Edward Said, *Culture and Imperialism*, Londres, 1994; Ann Stoler, *Raceand the Education of Desire*, Durham y Londres, 1995; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, 1995; Uday Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion" y Lora Widenthal, "Race, Gender and Citizenship in the German Colonial Empire", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire;* Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, N. Y., 1988; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, 1988; y José Rabasa, *The Invention of America*, Norman, Oklahoma, 1994.

[81] Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt,* Berkeley, 1988; Walter Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Society and History,* 34, 1992; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power*, Cambridge, 1986; y David Arnold, *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, 1993.

[82] Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation,* Londres, 1992; Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics,* Nueva York, 1995; Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific,* Cambridge, Mass., 1991 y *Colonialism's Culture;* Annie E. Coombes, *Reinventing Africa. Museums, Material Culture, and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England,* New Haven, 1994; Tom Griffiths, *Hunters and Collectors. The Antiquarian Imagination in Australia,* Cambridge, 1996; George Stocking Jr., *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture,* Madison, 1985. Véase también George Stockingjr., *Victorian Anthropology,* Nueva York, 1987.

[83] Para mencionar ejemplos particularmente relevantes sobre esto: Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World,* Chicago, 1992 e *id.* (ed.) *New World Encounters*; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge, 1986; Richard Helgerson, *Forms of*

Nationhood. The Elizabethan Writing of England, Chicago, 1992; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism*; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo,* México, 1992 (Barcelona, 1996) y *El salvaje artificial,* México, 1997 y Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture.* He considerado el trabajo del Nuevo Historicismo, una innovación de la crítica literaria, como parte de las nuevas propuestas en la historia y etnografía del colonialismo.

[84] Por ejemplo, Lenore Manderson y Margaret Jolly (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure. Sexualities in Asta and the Pacific,* Chicago y Londres, 1997; y Ann Stoler, *Race andthe Education of Desire* y "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History,* 34, 1992.

[85] Recuérdese ahora el examen en la sección "Pasados en su lugar, culturas en el tiempo", *supra.*

[86] Deslumbrantes ejemplos son, entre otros, los siguientes: Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution,* vol. 1; yjohn yjean Comaroff, *Of Revelation arid Revolution,* vol. 2; y *Ethnography and the Historical Imagination*; y Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labour Question in French and British Africa,* Cambridge, 1996.

[87] Incluso en la crítica poscolonial la tendencia hacia destacar los aspectos estéticos de la raza y convertir la forma en un fetiche se ataca de frente y es superada en una obra como la de Anne McClintock, *Imperial Leather.*

[88] Aparte de las referencias acerca de estos temas citadas atrás, véase Ann Stoler, "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia", en Micaela di Leanordo (ed.), *Gender and the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, 1991, donde se incluye una útil y amplia reseña de los trabajos en este campo. Véase también Hellen Callaway, *Gender; Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, 1987; Mona Étienne y Eleanor Leacock (eds.), *Women and Colonization,* Nueva York, 1989; e Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, 1987.

[89] Anne McClintock, *Imperial Leather,* y Ann Stoler, *Race and the Education of Desire.*

[90] La nueva labor académica en etnografía e historia sobre la colonia y el imperio también plantea cuestiones importantes para la política cultural contemporánea, trayendo a colación cuestiones de multiculturalismo, poscolonialidad y primitivismo. Véase, por ejemplo, John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres y Nuevajersey, 1999; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*;

Patrick Wolfe, “History and Imperialism”; and Marianna Torgovnik, *Gone Primitive. Savage Intellects, Modern Lives*, Chicago, 1990.

[91] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

[92] Véanse los cuatro ensayos sobre los intocables en Bernard Cohn, *An Anthropologistamong the Historians,* pp. 255-319.

[93] Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians’,* y *Colonialism and its Forms of Knowledge.*

[94] Ranajit Guha, *A Rule of Properly for Bengal. An Essay on the Idea of the Permanent Settlement*, París, 1963 y *Dominance without Hegemony and Other Essays*, Cambridge, Mass., 1998. Una bibliografía de Ranajit Guha, compilada por Gautam Bhadra, se encuentra en David Arnold y David IJardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994.

[95] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983.

[96] Para un examen de la obra de Guha véase Saurabh Dube, “Historias desde abajo en India”, *Estudios de Asia y África*, 32, 102, 1997 e *Historical Cultures and Ethnographic Pasts.*

[97] Véase una creativa prolongación de estos argumentos de Guha a las historias latinoa mericanas en Gilbert Joseph, “On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance”, *Latin American Research Review*, 25, 1990. Un examen del intercambio de insultos suscitado por este artículo se halla en Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies”, pp. 1499-1500.

[98] Véanse exámenes relacionados con esto en el contexto sudasiático en Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity, The“Manly Englishman*” *and the“Effeminate Bengali*” *in the Late Nineteenth Century*, Manchester, 1995; y Rosalind O’Hanlon, “Issues of Widowhood. Gender and Resistance in Colonial Western India”, en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in Colonial India*, Delhi, 1991.

[99] Para un examen de la casta en la India véase la sección “Refundición de los márgenes”, *infra.*

[100] De hecho, Sarkar prepara actualmente una traducción de este texto.

[101] Compárese aquí el examen de Tanika Sarkar con el análisis de Dipesh Chakrabarty de temas similares incluido en este volumen.

[102] Mi forma de entender los nacionalismos debe mucho a los primeros y subsecuentes trabajos de *Subaltern Studies*, en particular Partha Chatteŋee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?,* Londres, 1986 y *The Nation and its Fragments. Colonialand Postcolonial Histories,* Princeton, 1993; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992,* Berkeley, 1995; y Sumit Sarkar, *Modern India,* Delhi, 1983. Entre los escritos relacionados con esto provenientes de contextos latinoamericanos que han dado forma a mis ideas sobre estados y naciones se cuentan Florencia Mallon, *Peasant and Nation*; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela,* Chicago, 1997; Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth. Culture and Ideology in Mexican National Space,* Berkeley y Los Ángeles, 1992; y Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Formsof State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Durham, N. C., 1994. Véase también el enigmático libro de Michael Taussig, *The Magic of the State,* Nueva York y Londres, 1996; y —desde una perspectiva y contexto diferentes— Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State,* Nueva York y Londres, 1997; y Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution.*

[103] Véase el examen de la crítica expresada por Partha Chatterjee de la forma de entender el nacionalismo de Benedict Anderson, *infra.*

[104] Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India,* Delhi, 1990; Partha Chatteŋee, *The Nation and its Fragments*; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory.*

[105] Chatteŋee, *The Nation and its Fragments,* p. 238.

[106] Patricia Seed, “Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas”, *dispositio/n 46.* Compárese esta forma de entender con las elaboradas presentaciones del Estado y la nación en América Latina citadas en la nota 102 *supra.* Véase asimismo Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies”, pp. 1500-1503; y Roger Bartra, *La jaula de lamelancolía*, México, 1987.

[107] Véase la sección “Refundición de los márgenes” en esta Introducción y los ensayos de Gyan Prakash, Saurabh Dube y Dipesh Chakrabarty, *infra.*

[108] Véase, por ejemplo, David Arnold, “Rebellious Hillmen: the Gudem-Rampa Uprisings”, en Guha (ed.), *Subaltern Studies II,* Delhi, 1982; Stephen Henmingham, “Quit India in Bihar and the Eastern United Province: The Dual Revolt”, en Guha (ed.), *Subaltern Studies II,* Delhi, 1983; Tanika Sarkar, “Jitu Santal’s Movement in Malda, 1924-1932: A Study in Tribal Protest” y Ramchandra Guha, “Forestry and Social Protest in British

Kumaun, c. 1893-1921", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV,* Delhi, 1985. Véase también David Hardiman, "Adivasi Assertion in South Gujarat: The Devi Movement", en Guha (ed.), *Subaltern Studies III,* Delhi, 1984; y Gautam Bhadra, "Four Rebels of Eighteen-Fifty-Seven", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV,* Delhi, 1985.

[109] Gyanendra Pandey, "Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies I,* Delhi, 1982; y Sumit Sarkar, "The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-Cooperation, c. 1905-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III,* Delhi, 1984.

[110] Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory.*

[111] Como señalo arriba, estos intentos de revelar las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y el nacionalismo han constituido parte de un esfuerzo más amplio de exploración de formas de cultura y conciencia que eran constitutivas de la subalternidad en la India, y se elaboran en muchos de los ensayos en Guha (ed.), *Subaltern Studies I·VI: Writingson South Asian History and Society*, Delhi, 1982-89. Una importante iniciativa original en este campo, que sigue siendo una de las contribuciones más significativas al proyecto de *Subaltern Studies* y un hito en la historiografía india es el libro de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983. Véase un examen más largo de estos temas en Saurabh Dube, "Historias desde abajo en India", *Estudios de Asia y África,* 32, 102, 1997.

[112] Sudipto Kaviraj, *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyaya and the Formation of Nationalist Discourse in India*, Delhi, 1994.

[113] Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments.*

[114] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983; Partha Chatteŋee, *The Nation and its Fragments*, en especial pp. 4-13.

[115] Partha Chatteŋee, *The Nation and, its Fragments.*

[116] Desarrollo estos temas y problemas, expuestos en los siguientes tres párrafos, en diferentes textos, en particular Saurabh Dube, *Untouchable Pasts,* "Travelling Light"; e *Historical Cultures, Ethnographic Pasts.*

[117] John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination.*

[118] Homi Bhabha, "The Commitment to Theory", en Homi Bhabha, *The Location of Culture.*

[119] V. N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., 1985, p. 65.

[120] *Ibid.* Véase también Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life;* y Saurabh Dube, “Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en Partha Chatteijee y Gyandendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII*, Delhi, 1992.

[121] Tomo el término “fetichismo de la forma” de Anne McClintock, haciéndolo extensivo en formas un poco diferentes al formalismo lingüístico, simbólico y culturológico. Anne McClintock, *Imperial Leather*, pp. 63-64.

[122] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. ix.

[123] Véase una descripción básica de la sociedad india en S. C. Dube, *Indian Society*, Delhi, 1990.

[124] Útiles introducciones a la casta y al hinduismo son: David Lorenzen y Benjamín Preciado, *Ataduray liberación: las religiones de la India*, México, 1996; y C. J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, 1992. Las críticas relaciones entre casta, religion y género se examinan en Leela Dube, “Caste and Women”, en M. N. Srinivas (ed.), *Caste: Its Twentieth-Century Avatar*, Nueva Delhi, 1996.

[125] Véanse en particular los ensayos de Dirks y Dube en este libro.

[126] Louis Dumont, *Homo Hierarchicüs. An Essay on the Caste System,* Chicago, 1970.

[127] Una reseña bibliográfica reciente de las principales líneas de argumentación entre ambos bandos se halla en I.-B. Krause, “Caste and Labour Relations in North West Nepal”, *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

[128] Nicholas B. Dirks, *The Hollow Cr»wn. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

[129] Nicholas B. Dirks, “La casta original”, *infra;* Gloria Goodwin Raheja, “Centrality, Mutuality and Hierarchy: Shifting Aspects of Inter-caste Relationships in North India”, *Contributions to Indian Sociology*, nueva serie, 23, 1, 1989, p. 8; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison In The Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village,* Chicago, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, 1993.

[130] Dirks, *Hollow Crown*.

[131] Michael Moffat, *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*, Princeton, 1979; véase también Kenneth David, “Hierarchy and Equivalence injaffna, North Sri Lanka: Normative Code as Mediator”, en Kenneth David (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya, 1977, pp. 189-92.

[132] El trabajo de Lorenzen surge de un proyecto suyo más amplio sobre el hinduismo popular. Véase, por ejemplo, David Lorenzen, *Praises to a Formless God,* Albany, N. Y., 1995 y (ed.), *Bhakti Religion in North India. Community, Identity, and Political Action,* Albany, N. Y., 1994.

[133] Saurabh Dube, *Untouchable Pasts.*

[134] Esto se ve, por ejemplo, en el intento de Gloria Raheja de desarrollar un modelo bipolar, el cual explicaría tanto la centralidad ritual de una casta agrícola dominante y el principio de pureza-contaminación a nivel panindio. Afirma que las áreas donde hay una fuerte casta agrícola dominante se caracterizan por la centralidad ritual de dicho grupo, mientras que en los contextos donde los brahmanes son terratenientes dominantes la jerarquía ritual de pureza y contaminación ocupa el primer plano. En la conclusión de su análisis, los dos principios permanecen separados según el contexto, pero también constituyen principios generalmente opuestos. Raheja, "Centrality, Mutuality and Hierarchy", pp. 97-99.

[135] Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life. Satnamis of Chhattisgarh, 1900 1950,* Shimla, 1993; y *Untouchable Pasts.*

[136] Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984.* Trad, de Alan Sheridan *et al.,* Nueva York, 1984 y "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Mills (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality,* Chicago, 1991.

[137] Véanse desarrollos más amplios de este argumento en, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts* y "Telling Tales and Trying Truths: Trasgressions, Entitlements and Legalities in Late Colonial Central India", *Studies in History*, 12, 1996.

[138] Véanse exámenes de comunidad y nación-modernidad relacionados con esto en, por ejemplo, Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth*; Florencia Mallon, *Peasant and Nation*; Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents*; y Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, Delhi, 1999. Véase asimismo Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspectiveon Contemporary India*, Delhi, 1995.

[139] El ensayo de Prakash se vincula con su estudio más amplio sobre el trabajo en servidumbre. Gyan Prakash, *Bonded Histories. Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990.

[140] Eric Hobsbawm, "Karl Marx's Contribution to Historiography", en Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science. Readings in Critical Social Theory*, Glasgow, 1972, en

particular pp. 275-76.

[141] Véase aquí Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity,* Londres, 1992.

[142] La elaboración de la historia en términos de etapas por escritores tan diversos como Vico, Gibbon y Marx no se puede explicar mediante una simple invocación de nociones de progreso o desarrollo en la historia. En lugar de ello, necesitamos enfocarnos en entender un *telos* que posiblemente sea inherente a la tradición judeocristiana y que tiende hacia la redención, pero que también se vuelve contra sí mismo.

[143] Estas narraciones ya tienen algunos siglos. De hecho, puede argumentarse que a pesar de su invocación de las etapas, Vico señalaba la alteridad de formas de la conciencia histórica. También hemos de pensar en novelas como *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez o *Historia de Mayta* de Mario Vargas Llosa. Otros ejemplos, tomados al azar, incluirían a Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting;* Greg Dening, *Mr. Bligh's Bad Language,* Cambridge, 1992; *y Performances,* Chicago, 1996; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man; y The Nervous System,* Nueva York, 1992; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life; y* David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700–1870,* Cambridge, 1990; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo y El salvaje artificial.*

[144] Véase, por ejemplo, Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations*, 11, 1990.

[145] De diferentes maneras, pero con ciertos énfasis comunes, la noción de "tercer espacio" se profundiza en Homi Bhabha, *The Location of Culture* y Saurabh Dube, *Untouchable Pasts.*

[146] La noción de "justo medio militante" está tomada de Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy, pp.* 165-173.

[147] Gyanendra Pandey, "The Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII,* Delhi, 1994.

[148] Susana Devalle, *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Delhi, 1992.

[149] Esta exégesis es de Paul Ricoeur, citada en Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity,* Londres, 1992, pp. IX-X.

[150] Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII,* Delhi, 1994.

[151] *Ibid.,* p. 58.

[152] *Ibid.,* p. 81.

[153] *Ibid.,* p. 83.

[154] *Ibid.,* p. 87.

[155] wait er Benjamin, citado por Anne McClintock, *Imperial Leather*, p. 391.

[156] De hecho, coincido con varias de las importantes, recientes críticas que señalan los defectos de lo poscolonial como una categoría privilegiada y alabada. Al mismo tiempo, usada como una perspectiva analítica junto con otras perspectivas críticas, las formas poscoloniales de entender pueden ayudar a elaborar el espacio alternativo entre eurocentrismo y nativismo que he examinado antes. Además, cambiar el término poscolonial por colonial como calificativo para designar campos de investigación, como sugieren Frederick Cooper y Ann Stoler, tiene sus propios problemas, bastante graves. Por ejemplo, mientras "estudios coloniales" es aceptable, cuando Cooper y Stoler hablan de su trabajo como "historia colonial" que ensaya "lecturas coloniales", tanto la insensibilidad política como los problemas terminológicos se hacen evidentes. Con toda claridad, no invoco aquí un nativismo-nacionalismo visceral tercermundista. Lo que quiero demostrar tiene que ver más con renunciar a las rebatiñas. Véanse importantes exámenes críticos de lo poscolonial como una categoría en Anne McClintock, *Imperial Leather,* Fernando Coronil, "Can Post coloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture,* 5, 1992; Frederick Cooper y Ann Stoler, "Between Metropole and Colony"; Kwame Anthony Appiah, "Is the Post- in Post structuralism the Postin Postcolonial?", *Critical Inquiry,* 17, 1991; Walter Mignolo, "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?"; y Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies". Véase asimismo Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". Cooper y Stoler hablan de "historia colonial" y "lectura colonial" en Frederick Cooper y Ann Stoler, "Between Metropole and Colony", p. 34; Ann Stoler, *Race and the Education of Desire.* Véase también Frederick Cooper, "Conflict and Connection", p. 1527.

CRONOLOGÍA

Lo que se ofrece aquí es un escueto esbozo de unos cuantos sucesos y procesos que serán de ayuda para ubicar fácil y rápidamente algunos de los temas tratados en este libro en una perspectiva cronológica. Los lectores interesados en profundizar en la historia de la India pueden consultar las siguientes obras:

John F. Richards, *The Mughal Empire,* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947,* Delhi: Macmillan, 1983.

Siglos XVI-XVIII	Imperio Mogol
1600	Se crea la East India Company [Compañía inglesa de las Indias Orientales]
1700-1750	Decadencia del Imperio Mogol
1757	Batalla de Plassey; la East India Company conquista Bengala. Asimismo, se inicia la conquista por el control directo e indirecto del subcontinente indio, la cual durará 100 años
Finales del siglo XVIII	El parlamento británico empieza a ejercer un control cada vez mayor de los asuntos de la East India Company

1784	Fundación de la Asiatic Society of Bengal
Finales del siglo XVIII y principios del XIX	Predominio de los orientalistas británicos en la construcción de conocimiento y métodos de gobierno, favorables a las costumbres indias
1828-1835	Reformas de Lord William Bentinck
1829	Abolición de la *sati* (inmolación de viudas)
c. 1830-1870	Florecimiento de grupos favorables a la reforma social entre la clase media india, especialmente en Bengala, por ejemplo la Brahmo Samaj fundada por Rammohun Roy en 1828, y en la India occidental
1857	Extensas revueltas civiles y militares (tradicionalmente llamadas *the Mutiny*, el Motín) en contra del poder colonial
1858	Ley para el Gobierno de la India, la cual confiere el derecho de gobernar los territorios indios al soberano inglés; finaliza el gobierno de la East India Company
1877	Asamblea Imperial, en la que se proclama a la reina Victoria emperatriz de la India
c. 1870-1885	Surgimiento de la temprana política nacionalista, a partir de asociaciones y sociedades indias
1885	Fundación del Indian National Congress (Partido del Congreso Nacional Indio, llamado Partido del Congreso o simplemente el Congreso; sus miembros, congresistas)

1912	Gandhi llega a la India procedente de Sudáfrica
c. 1919	Se inicia un nacionalismo de masas; Gandhi se convierte en dirigente del Congreso Nacional Indio
1919-1922	Movimiento de no cooperación y movimiento Khilafat: iniciativa conjunta de dirigentes hindúes y musulmanes que protestan en contra del dominio británico en la India y el imperio otomano. Este periodo se caracteriza por rebeliones masivas de campesinos y por iniciativas nacionalistas de parte de grupos subalternos
1922	Sucesos de Chauri-Chaura; Gandhi suspende el movimiento de no cooperación
1947	Independencia y partición del subcontinente: Pakistán y la India surgen como dos nuevas naciones
1971	Pakistán Oriental se separa de Pakistán Occidental para convertirse en una nación independiente: Bangladesh
1975-1977	*Emergency*: se implanta la ley marcial a raíz de la política seguida por Indira Gandhi, primer ministro de la India

S. D., G. F.

ADVERTENCIA

Dado el origen multidisciplinario de los textos publicados en este libro, decidimos mantener en lo posible en cada caso el estilo usado para la indicación de referencias bibliográficas, alterando sólo los rasgos de puntuación para hacerlos más congruentes con la práctica editorial hispanoamericana. En cuanto a la traducción de algunos vocablos y conceptos, se ha dejado ocasionalmente el original en cursiva, proponiendo donde nos ha parecido necesario, en especial respecto a las voces provenientes de lenguas indias, traducciones entre corchetes.

S. D., G. F.

PRIMERA PARTE

LECTURA DEL COLONIALISMO

REPRESENTACIÓN DE LA AUTORIDAD EN LA INDIA VICTORIANA

Bernard S. Cohn
Universidad de Chicago

CONTRADICCIONES CULTURALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN LENGUAJE RITUAL

Para mediados del siglo XIX, la sociedad colonial de la India se caracterizaba por una marcada separación entre un pequeño grupo gobernante extranjero, de cultura británica, y 250 millones de indios, a quienes los británicos controlaban de hecho. La superioridad militar de estos extranjeros quedó demostrada sin lugar a dudas tras la brutal represión de una extensa revuelta militar y civil que se había extendido por gran parte del norte de la India entre 1857 y 1858. En las dos décadas siguientes a dicha acción militar se codificó una teoría de la autoridad, fundamentada en ideas y supuestos sobre la forma apropiada de ordenar a los grupos de la sociedad india y su relación con sus gobernantes británicos. En términos conceptuales, los británicos, que habían comenzado su

dominio como “invasores” (*outsiders*), posteriormente se volvieron “naturales del país” *(insiders),* al depositar en su monarca la soberanía de la India mediante la Ley para el Gobierno de la India decretada el 2 de agosto de 1858. Esta nueva relación entre la monarca británica, sus súbditos indios y los príncipes nativos de la India se proclamó en los principales centros del dominio británico en el subcontinente el 8 de noviembre de 1858. En la proclama, la reina Victoria aseguraba a los príncipes indios que “sus derechos, dignidad y honor”, así como el control de sus posesiones territoriales serían respetados, y que la reina estaba comprometida “con los nativos de nuestros territorios indios por las mismas obligaciones del deber que nos compromete con todos nuestros demás súbditos”. A todos sus súbditos indios se les garantizaría el poder practicar sus religiones. Además, disfrutarían de “la protección igual e imparcial de la ley”, y en la elaboración y administración de la misma “se prestaría la debida consideración a los antiguos derechos, usos y costumbres de la India”. La reina informó a los príncipes y a sus súbditos indios que se haría todo lo posible por estimular “la pacífica industria de la India, por promover obras de utilidad y mejoras públicas” y que “disfrutarían de ese progreso social que sólo puede asegurarse mediante la paz interna y el buen gobierno”.[1]

La proclama se basaba en dos supuestos principales: En primer lugar, había una diversidad cultural, social y religiosa indígena en la India y, en segundo, los gobernantes extranjeros tenían la responsabilidad de mantener una forma equitativa de gobierno, encaminada no sólo a proteger la integridad inherente a esta diversidad, sino también a fomentar el progreso social y material que beneficiaría a los gobernados.

La proclama puede verse como una declaración cultural que engloba dos teorías de gobierno divergentes e incluso contradictorias. Por un lado, se buscaba mantener a la India como un orden feudal; por el otro, se propiciarían cambios que inevitablemente conducirían a la destrucción de dicho orden. Estas

teorías sobre el dominio británico incorporaban ideas acerca de la sociología de la India y la relación de los gobernantes con los individuos y grupos de la sociedad india. Si la India habría de ser gobernada de un modo feudal, entonces se tendría que reconocer o crear una aristocracia india, la cual tendría el papel de “leales feudatarios” de la reina británica. En cambio, si la India fuera gobernada por los británicos de un modo “modernista”, entonces tendrían que desarrollar principios que apuntarían hacia una nueva especie de orden cívico o público. Los adeptos a esta opinión deseaban una forma representativa de gobierno sobre la base sociológica de comunidades e intereses que serían representados por individuos.

Los británicos adeptos tanto a la forma feudal como a la representativa de gobierno colonial compartían varias suposiciones sobre el pasado y presente de la India y sentían la persistente necesidad y conveniencia de un gobierno monárquico para la India. En ambas formas, aunque los indios se asociaran a sus gobernantes blancos como feudatarios o como representantes de comunidades e intereses, las decisiones reales que afectaran a todo el sistema serían tomadas por los gobernantes británicos del régimen colonial. Los gobernantes británicos daban por sentado que los indios habían perdido su derecho a gobernarse a sí mismos por su propia debilidad, lo cual los llevó a ser subyugados por una serie de gobernantes “extranjeros”, situación que se remontaba a las invasiones arias y, en el pasado más reciente, a la conquista por parte de los británicos de los mogoles, sus predecesores como gobernantes imperiales de la India. Todos los británicos interesados en gobernar a la India aceptaron el hecho aparente de la incapacidad de los indios para gobernarse. Lo que se debatía entre los británicos era si esta incapacidad era inherente o permanente, o si acaso bajo una tutela apropiada los indios podían llegar a ser lo suficientemente capaces para gobernarse solos. La teoría feudal podía abarcar la teoría del gobierno representativo y la posibilidad

de evolucionar hacia dicha capacidad, pues los británicos habían pasado por una etapa feudal en su propia historia y, en términos analíticos, el presente de la India podía verse como el pasado británico. La política, la sociedad y la economía británicas habían evolucionado hacia su forma moderna a partir de este pasado, de ahí que teóricamente la entonces sociedad feudal india podía evolucionar también hacia una sociedad moderna en un futuro lejano. En términos políticos, los miembros del grupo gobernante discutían sobre la eficacia política de apoyar a terratenientes, príncipes y campesinos, o a los emergentes indios de las ciudades que habían tenido una educación occidental, según un acuerdo general acerca de la naturaleza de la sociedad india y el logro de los más altos objetivos para la India, sin poner en entredicho las instituciones existentes del régimen colonial.

En las décadas de 1860 y 1870 se reafirmó la noción según la cual "una vez establecida la autoridad, ésta tiene que tener un pasado seguro y utilizable".[2] El pasado, que estaba codificándose y requería ser representado tanto a los británicos en la India y en Inglaterra, como a los indios, tenía un componente británico y uno indio, y una teoría sobre la relación existente entre ambos. La reina era la monarca tanto de la India como de Gran Bretaña, un centro de autoridad para ambas sociedades. El titular del gobierno británico en la India tuvo, a partir de 1858, un título y una doble función: como gobernador general tenía la responsabilidad más alta ante el parlamento y, como "virrey", representaba a la monarca y su relación con los príncipes y pueblos de la India.

Desde 1858, como parte del restablecimiento del orden político, lord Canning, primer virrey de la India, emprendió una serie de extensas giras por el norte del país para hacer patente la nueva relación proclamada por la reina. Estas giras se caracterizaron principalmente por la celebración de *durbars* o reuniones a las que asistía gran cantidad de príncipes y notables indios, y funcionarios indios y británicos. En dichas reuniones se rendían honores y se

entregaban premios a los indios que habían demostrado lealtad a sus gobernantes extranjeros durante los levantamientos de 1857-1858. En estos *durbars*, se otorgaba a los indios títulos como los de raja, nawab, rai sahib, rai bahadur y khan bahadur, se les entregaban ropajes y emblemas especiales (*khelats*); se les concedían privilegios especiales y algunas exenciones de los procedimientos administrativos normales y se les daban recompensas en forma de pensiones y concesiones de tierras por acciones varias como la protección de europeos durante el levantamiento y el suministro de tropas y provisiones a los ejércitos británicos. Los *durbars* eran un modelo derivado de los rituales cortesanos de los emperadores mogoles, utilizados por los gobernantes indios del siglo XVIII, tanto hindúes como musulmanes, y posteriormente adaptados por los británicos a principios del siglo XIX, donde los funcionarios ingleses actuaban como gobernantes indios.

El rito central que tenía lugar en el *durbar* del mogol era un acto de incorporación. La persona que recibía el honor hacía una ofrenda de *nazar* (monedas de oro), o *peshkash* (bienes como elefantes, caballos, joyas y otros objetos de valor). La cantidad de monedas de oro ofrecidas, o la naturaleza y cantidad del *peshkash* presentado, se calificaba y refería cuidadosamente al rango y condición social de la persona que obsequiaba la prestación (*prestation*). El mogol ofrecía un *khelat*, que entendido en forma estricta era un conjunto de prendas de vestir específicas y ordenadas que consistía de una capa, un turbante, chales, varios adornos para el turbante, un collar y otras alhajas, armas y escudos, pero también podía incluir caballos y elefantes con varias guarniciones que simbolizaban la autoridad y señorío. También se calificaba la cantidad de estos artículos y su valor. Algunas insignias, ropas y derechos, como el uso de tambores y ciertos estandartes, se reservaban para miembros de una familia gobernante. Bajo el régimen de los mogoles y otros gobernantes indios, estas prestaciones rituales

constituían una relación entre el otorgante y el recipiendario, y no se entendían como un simple intercambio de bienes y valores. El *khelat* era un símbolo que representaba “la idea de continuidad o sucesión […] y esa continuidad descansa en un fundamento físico, que depende del contacto del cuerpo del recipiendario con el cuerpo del otorgante por medio de los ropajes”.[3] El recipiendario se incorporaba por medio de los ropajes al cuerpo del otorgante. Esta incorporación, según F. W. Buckler, se basaba en la idea de que el rey representa un “sistema de gobierno del cual él es la encarnación […] incorporando a su cuerpo […] las personas de aquéllos que comparten su gobierno”.[4] Aquéllos incorporados de esta forma, no sólo eran siervos del rey, sino parte de él, “justo como el ojo es la principal función de la vista, y el oído en cuanto a lo que se ha de oír”. El término *nazar*, las monedas de oro ofrecidas por el subordinado, proviene de una palabra árabe y persa que significa “voto”. En su forma típica, se ofrece en la moneda del gobernante, y expresa el reconocimiento del que hace el ofrecimiento de que el gobernante es la fuente de riqueza y bienestar. El ofrecimiento del *nazar* es el acto recíproco a la recepción del *khelat* y parte del acto de incorporación. Estos actos, vistos desde la perspectiva del recipiendario, que ofrece el *nazar* y que a su vez recibe el *khelat*, eran actos de obediencia, promesas de lealtad, y la aceptación de la superioridad del otorgante del *khelat.*

En los *durbars* había reglas sólidamente establecidas para la colocación relativa de personas y objetos. El orden espacial de un *durbar* fijaba, creaba y representaba las relaciones con el gobernante. Entre más cerca estuviera uno del gobernante o de su representante, mayor sería su nivel social. En un *durbar*, tradicionalmente, el personaje real se sentaba en almohadas o en un trono bajo colocado en una plataforma ligeramente elevada; todos los demás se ponían en filas dispuestas verticalmente a la izquierda y la derecha a lo largo de la sala o tienda de audiencias. En otros *durbars* las filas se podían ordenar horizontalmente y estar

separadas por barandales, pero en ambos casos, entre más cerca se estuviera de la persona de la figura real, más se participaba de su autoridad. Al entrar al *durbar,* cada persona manifestaba su obediencia al gobernante, generalmente postrándose y tocándose la cabeza de varias maneras para saludar. En términos mogoles, el que hacía el saludo "ponía su cabeza (la cual es el asiento de los sentidos y de la mente) en la mano de la humildad, ofreciéndola a la asamblea real como regalo".[5] Si se ofrecía *nazar* o *peshkash,* y se recibían *khelats* u otros honores, la persona se adelantaba y las prestaciones eran vistas o tocadas por el personaje real; entonces sería ataviada por un funcionario o por el gobernante y recibiría otros objetos de valor. Si lo que se daba eran caballos y elefantes, se llevaban hasta la entrada de la sala de audiencias para ser exhibidos.

Los británicos, en los siglos XVII y XVIII, tendían a interpretar equivocadamente estos actos, al verlos como de naturaleza y función económica. Se veía el ofrecimiento del *nazar* y del *peshkash* como pago de favores, que los británicos traducían como "derechos" relativos a sus actividades comerciales. En el caso de los subordinados de los gobernantes indios, los derechos establecían privilegios que eran la fuente de riqueza y de prestigio social. Los británicos interpretaban los objetos —telas, vestimentas, monedas de oro y plata, animales, armas, joyas y orfebrería y otros objetos— que formaban la base de la relación mediante incorporación, como bienes utilitarios que eran parte de su sistema de comercio. Para los indios, el valor de los objetos no dependía de un mercado, sino del acto ritual de incorporación. Recibir una espada de manos del mogol o de antiguo linaje por haber sido propiedad de varias personas, tenía un valor que trascendía por mucho su valor "en el mercado". Las telas y vestimentas que eran elementos clave del *khelat* adquirían el carácter de verdaderas reliquias. Había que guardarlas, mantenerlas de generación en generación y exhibirlas en ocasiones especiales. No eran para usarse como prendas ordinarias. Los

británicos glosaron el ofrecimiento del *nazar* como soborno y el *peshkash* como tributo, siguiendo sus propios códigos culturales, y supusieron que se trataba llanamente de un *quid pro quo.*

En la segunda mitad del siglo XVIII, la East India Company se alzó tras una serie de luchas con sus competidores franceses como el más poderoso de los estados indios, al lograr derrotar al nawab de Bengala en 1757; al nawab visir de Awadh y al emperador mogol en 1764; a Tipu, sultán de Mysore, en 1799 y a los marathas bajo el dominio de Scindhia en 1803. Su posición como una potencia nacional *dentro* del sistema de estados de la India del siglo XVIII le venía de su designación como *diwan* (funcionario o institución civil en jefe) de Bengala por el emperador mogol en 1765, y el establecimiento de su papel como "protectora" del emperador mogol en 1803, cuando lord Lake tomó Delhi, capital del imperio mogol. En lugar de deponer al mogol y proclamarse gobernantes de la India como sucesores del imperio mogol, los británicos se conformaron, por instrucciones de lord Wellesley, su gobernador general, con ofrecer al mogol "toda demostración de reverencia, respeto y atención".[6] Al establecer a la East India Company como lo que Wellesley y otros oficiales de aquel tiempo concibieron como "protectora" del emperador mogol, creyeron que con ello tendrían "posesión de la autoridad nominal del mogol".[7] Los británicos pensaron que la adquisición de la "autoridad nominal" podría ser útil, pues aun cuando el mogol en términos europeos no tenía "poder, dominio y autoridad real, casi cada estado y clase de pueblo en la India sigue reconociendo su autoridad nominal".[8] Sir John Kaye, cuya *History of the Indian Mutiny* era y en muchos aspectos sigue siendo la obra fundamental sobre las "causas" del Gran Levantamiento, comentó la relación habida entre la East India Company y el mogol de 1803 a 1857, diciendo que se había creado una "paradoja política", puesto que el mogol "se ha convertido en un

pensionado, una comparsa, una marioneta. Sería un rey, y un no rey —algo y nada— una realidad y una farsa al mismo tiempo”.[9]

Después que la East India Company logró el control militar de Bengala en 1757, su influencia creció y sus empleados regresaron a Inglaterra cargados de riquezas; esta influencia y riqueza comenzó a repercutir en Inglaterra sobre el sistema político nacional. El problema de la relación de la East India Company con la corona y el parlamento se volvió un asunto político crucial. Se pretendió un arreglo mediante la Ley de la India de 1784, la cual hacía al parlamento responsable en última instancia del gobierno de la India, pero conservaba a la East India Company como instrumento de la actividad comercial y del gobierno sobre los territorios de la India que la compañía había llegado a dominar. El parlamento y los directores de la compañía comenzaron a poner límites a la adquisición de fortunas privadas por parte de sus empleados, mediante la reducción y luego la eliminación de actividades comerciales privadas y al definir como “corrupción” la incorporación de funcionarios de la East India Company a los grupos gobernantes nativos mediante el intercambio de *nazar, khelats* y *peshkash,* los cuales habían sido declarados actos de soborno.

Con esta definición de “corrupción”, y manteniendo al emperador mogol como el centro simbólico del orden político indio, se estableció otra paradoja política. La corona británica no era la corona de la India; los británicos en la India eran súbditos de sus propios reyes pero los indios no. El mogol seguía siendo la “fuente de honor” para los indios. Los ingleses no podían ser incorporados mediante actos simbólicos a un gobernante extranjero, y quizá fue más importante que no hayan podido incorporar indios a su gobierno por medio de procedimientos simbólicos.

A finales del siglo XVIII, a medida que los funcionarios de la East India Company cumplían funciones de tasadores y recaudadores de impuestos, jueces y magistrados, legisladores y ejecutivos en el orden político indio, sus empleadores y su parlamento les

prohibieron participar en rituales y constituir relaciones formales con indios que fueran sus subordinados. No obstante, en las relaciones con gobernantes territoriales aliados de los británicos que fueran sus subordinados, los oficiales de la East India Company se dieron cuenta de que la lealtad tenía que ser simbolizada para que fuera efectiva a ojos de dichos subordinados y sus seguidores. De ahí que los británicos comenzaran a practicar la costumbre de otorgar *khelats* y aceptar *nazary peshkash* en las reuniones formales que podrían ser reconocidas como *durbars* por los indios.

Aunque los británicos, como "gobernantes indios" en la primera mitad del siglo XIX, siguieron practicando la costumbre de aceptar *nazar y peshkash y* otorgar *khelats,* trataron de restringir las ocasiones de tales rituales. Por ejemplo, cuando un príncipe o notable visitaba la Casa de Gobierno *(Government House)* de Calcuta, o cuando el gobernador general, gobernadores, comisionados y funcionarios británicos menores salían de gira, se celebraba un *durbar.* Los *khelats* siempre se concedían en nombre y con el permiso de los gobernadores de las presidencias o del gobernador general. El oficial qüe recibía el ofrecimiento nunca conservaba lo· que los indios ofrecían como *nazar y peshkash.* En su lugar, se hacían valuaciones y minuciosas listas de los objetos ofrecidos y presentados, los cuales se depositaban finalmente en la Toshakhana, una tesorería especial del gobierno encargada de recibir y consignar los regalos. A diferencia de los indios, los británicos reciclaban los regalos que recibían, ya fuera directamente al dar a un indio lo que otro había dado, ya fuera indirectamente, subastando en Calcuta lo que se había recibido y utilizando los fondos así obtenidos para comprar otros objetos que serían dados como regalo. Los británicos siempre trataban de asimilar a términos económicos lo que daban y recibían, al informar a los indios del valor exacto de los objetos o dinero que se les permitiría dar. Así que si una persona iba a dar 101 rupias como *nazar,* recibiría un chal o vestidura ceremonial del mismo valor como *khelat.*

En apariencia se había conservado el ritual mogol, pero los significados cambiaron. Lo que había sido para los gobernantes indios un ritual de incorporación, ahora se había vuelto un ritual que señalaba la subordinación, sin lazos místicos entre la figura real y el amigo y servidor elegido que se estaba convirtiendo en parte del gobernante. Al convertir lo que era una forma de dar regalos y prestaciones en una especie de “intercambio económico”, la relación entre el funcionario británico y el súbdito o gobernante indio se volvió contractual. En la primera mitad del siglo XIX los británicos, a medida que ampliaban su dominio, fundamentaban su autoridad en la idea del contrato y del “buen gobierno”. Crearon un ejército mercenario en donde el contrato se expresaba metafóricamente como “comer la sal de la compañía”. La lealtad entre los soldados indios y sus oficiales europeos se mantenía a base de paga regular, trato “justo” y observación de la regla de no interferir en las creencias y costumbres religiosas indígenas. Cuando se presentaba alguna insubordinación, se basaba en la creencia, por parte de los soldados, de que se había violado su “contrato”, explícito o implícito, obligándolos a usar sombreros de cuero, o a viajar sobre las “aguas negras [del océano]” (actos considerados impuros), o a ingerir substancias prohibidas como grasa de cerdo o de buey. El Estado se convirtió en el creador y garante de las relaciones contractuales entre los propios indios en relación con el uso de los recursos básicos de mano de obra y tierras, mediante la introducción de las ideas europeas de propiedad, renta y beneficio. Los señores locales, que eran el pilar de un orden social apoyado en conceptos cosmológicos y que mantenían el orden debido mediante la acción ritual, se convirtieron en “terratenientes”. Los “reyes” indios a quienes se les permitía una autonomía interna en sus dominios quedaron reducidos a la condición de “jefes y príncipes”. Se les controlaba mediante tratados de naturaleza contractual, ya que estos tratados garantizaban las fronteras de los estados, prometían el apoyo de la East India Company a una familia real y sus

descendientes a cambio de renunciar a la facultad de declarar guerras, y eran válidos mientras “ejercieran el buen gobierno” y aceptaran la supervisión de un funcionario inglés.

Me atrevería a afirmar que en la primera mitad del siglo XIX hubo una deficiencia y contradicción en la constitución cultural-simbólica de la India. “Una constitución cultural simbólica”, para citar a Ronald Inden,

> abarca cosas tales como esquemas de clasificación, suposiciones acerca de cómo son las cosas, cosmologías, visiones del mundo, sistemas éticos, códigos legales, definiciones de las unidades de gobierno y grupos sociales, ideologías, doctrinas religiosas, mitos, rituales, procedimientos y reglas de etiqueta.[10]

Los elementos dentro de una constitución cultural-simbólica no son un mero conjunto de artículos o cosas, sino que se ordenan en un patrón que establece las relaciones de los elementos entre sí y construye su valor.

La teoría indígena de gobierno en la India se basaba en ideas de incorporación y en una teoría sobre la jerarquía, en la que los gobernantes no sólo estaban por encima de los demás, sino que podían abarcar a aquéllos a quienes gobernaban. De ahí la duradera importancia del emperador mogol, incluso como un “pensionado”, pues tanto súbditos indios de la East India Company como gobernantes de los estados aliados aún poseían títulos honoríficos que sólo el emperador podía otorgar. Incluso en la India británica en las mezquitas se seguía leyendo en su nombre el *khutba* [oración o sermón de los viernes en las mesquitas; se entendía como un reconocimiento de soberanía]; las monedas de la East India Company hasta 1835 tuvieron su nombre inscrito y varios de los estados indios siguieron acuñando moneda hasta 1859-1860 con el año del reinado del emperador mogol estampado en ellas. Aunque los británicos se referían al emperador mogol en inglés como “King of Delhi” (el rey de Delhi), continuaron usando sus títulos imperiales completos cuando se dirigían a él en persa. Como la monarca de Gran Bretaña no fue la monarca de la India sino hasta

1858, era difícil para los gobernadores generales honrar a los indios con medallas y títulos. Cuando un gobernador general salía de gira y celebraba *durbars* para los gobernantes indios, normalmente sólo recibía a un gobernante a la vez, evitando el problema de considerar a un gobernante por encima de otro en términos de su colocación en relación con el cuerpo del gobernador general. No fue sino hasta la década de 1850 que los británicos trataron de regularizar la costumbre de disparar salvas como signo de respeto hacia los gobernantes indios. El sistema de rangos que los saludos por salvas indicaban no se definió sino hasta 1867. Los esfuerzos por parte de los gobernadores generales por simbolizar un nuevo orden o por eliminar algunas de las contradicciones y lagunas en la constitución cultural-simbólica de la India enfrentaron el escepticismo e incluso la repulsa de los directores de la East India Company y del presidente del Consejo de Control en Londres. Lord William Bentinck, gobernador general de 1828 a 1835, fue el primero en darse cuenta de la conveniencia de ubicar una capital "imperial" lejos de Calcuta, e hizo notar a sus empleadores en Londres la "necesidad de un punto cardinal" para su sede de gobierno.[11] Agrá era su elección para dicho "punto cardinal", pues creía que era la capital de Akbar, y pensó que era poca la diferencia entre las condiciones políticas de los tiempos de Akbar (tercer emperador mogol) y las de los suyos, pues ambos gobernantes estaban preocupados por la "preservación del imperio".[12] Agrá se consideraba como la "joya más brillante" de la "corona" del gobernador general,[13] ya que estaba ubicada "en medio de todos los escenarios de la gloria pasada y futura, donde el imperio habrá de salvarse o perderse".[14]

Cuando Bentinck planteó la posibilidad de cambiar de capital en 1829, la junta de directores prohibió que se considerara tal medida señalando que su gobierno no era el gobierno de un único soberano independiente sino que la India "está gobernada por una potencia marítima distante, y la posición de la sede del Gobierno debe considerarse con referencia a esa circunstancia particular". Era

precisamente este pasado marítimo-mercantil lo que Bentinck buscaba cambiar, pues creía que el carácter del régimen británico "había dejado de ser el inconsistente carácter de mercader y soberano",[15] y ahora era el de una potencia imperial. Lord Ellenborough, que fue presidente del Consejo de Control de 1828 a 1830, durante la investigación periódica del estado de los territorios de la East India Company previa a la renovación de su carta de privilegios veinteñal por el parlamento, sugirió al entonces primer ministro, el duque de Wellington, que el gobierno de la India debía transferirse a la corona.[16] La sugerencia fue rechazada por el duque quien, según pensó Ellenborough, estaba "ansioso de no desavenirse con los intereses comerciales de Londres".[17]

Ellenborough se convirtió en gobernador general de la India a raíz de la gran derrota del ejército de la East India Company a manos de los afganos en 1842, y estaba decidido a restablecer el prestigio del poderío británico en la India. Dirigió una invasión a Afganistán, que culminó con los saqueos de Ghazni y Kabul, como acto punitivo. A Ellenborough se le ocurrió simbolizar la derrota de los afganos musulmanes mandando que lo que se pensaba eran las Puertas de Somnath, un famoso templo hindú de Gujarat (que había sido saqueado y profanado hacía seiscientos años por los musulmanes y las puertas llevadas a Afganistán), fueran regresadas a la India en son de triunfo y colocadas en un templo recién construido en Gujarat. Así, giró instrucciones para que las puertas de madera de sándalo fueran llevadas en un carro por la ciudad de Punjab y traídas a Delhi, acompañadas por una guardia de honor y con la debida ceremonia. Ellenborough manifestó su intención publicando un decreto "a todos los príncipes y jefes y pueblo de la India". El regreso de las puertas sería, proclamó Ellenborough, la "más orgullosa hazaña de vuestra gloria nacional; la prueba de vuestra superioridad militar sobre las naciones del otro lado del Indo". Además, se identificó con los pueblos y príncipes de la India "en interés y sentimiento", declaró que el "heroico ejército" reflejaba "el

honor inmortal sobre mi país nativo y adoptado", y prometió que conservaría y acrecentaría "la felicidad de nuestros dos países".[18] En un espíritu similar escribió a la joven reina Victoria sobre esta victoria diciendo que "la recobrada autoridad imperial [quedaba] ahora […] transferida al gobierno británico", y que todo lo que restaba por hacer era convertir a los príncipes de la India en "feudatarios de una emperatriz", si "su majestad se volviese la cabeza nominal del Imperio".[19]

Ellenborough mandó acuñar una medalla especial para honrar a los soldados británicos e indios del ejército de la East India Company que habían servido en China durante la guerra del opio. El duque de Wellington sintió que Ellenborough, por medio de esta acción, había usurpado las prerrogativas de la corona.[20] La acción de Ellenborough y su proclamación relativa al regreso de las Puertas de Somnath provocó una acerba crítica y burla entre los británicos tanto en la India como en Inglaterra. Aunque las preocupaciones de Ellenborough por las representaciones simbólicas del papel imperial de los británicos en la India no fueron la causa de su destitución en 1844, se tomaron como indicios de una visión de la relación entre la India e Inglaterra que tenía poco apoyo en Inglaterra o la India.

Las contradicciones y dificultades de definir una constitución simbólico-cultural se remontan a los esfuerzos realizados durante la primera mitad del siglo XIX por construir un lenguaje ritual mediante y gracias al cual se representara la autoridad de los británicos a los indios. El persistente uso del lenguaje mogol suscitaba continuas dificultades, como arduas negociaciones entre los funcionarios británicos y los súbditos indios sobre las cuestiones de precedencia; formas de tratamiento; la validez del derecho a usar títulos mogoles; que si el mogol seguiría recibiendo *nazar* tanto de funcionarios indios como británicos y otorgando *khelats* y extendiendo *sanads* [privilegios reales] durante la sucesión del *masnad* [príncipe] en los estados indios. Los británicos se referían a esta última práctica como el "tráfico de *sanads".*

El conflicto no sólo se daba entre los nobles y las élites y los oficiales británicos, sino que llegó a afectar la vida diaria de las cortes y oficinas locales de la East India Company, en lo que llegó a conocerse como la "controversia de los zapatos" *(shoe controversy).* Los británicos en la India seguían una lógica metonímica en su relación con sus súbditos indios, y el que los indios usaran zapatos en presencia de los británicos se veía como un intento por establecer relaciones de igualdad entre los gobernados y sus gobernantes. De ahí que se obligara siempre a los indios a quitarse los zapatos o sandalias al entrar a lo que los británicos definían como su espacio —sus oficinas y casas. En cambio, los británicos se obstinaban en usar zapatos cuando ingresaban a espacios indios, incluyendo mezquitas y templos. La única y significativa excepción que se permitía era cuando un indio usaba habitualmente ropas europeas en público: entonces se le permitiría usar zapatos en presencia de sus amos ingleses en ocasión de rituales de tipo occidental tales como las recepciones del gobernador general, un salón, tertulias o bailes.

Los británicos experimentaron varias formas de ritual para señalar los actos públicos. La colocación de la primera piedra de los edificios del Colegio Universitario Hindú y del Colegio Universitario Mahometano en Calcuta en 1824 se celebró "con el famoso e imponente ceremonial típico de la Masonería".[21] Los colegios se fundaron bajo los auspicios del Comité para la Instrucción Pública, el cual estaba constituido por indios y europeos que obtenían fondos para estas instituciones en gran medida de fuentes privadas. El objetivo de los colegios sería instruir a los indios en "los principios fundamentales de las ciencias morales y físicas".[22] Los miembros de las logias francmasónicas de Calcuta, que eran varias, desfilaron en procesión por las calles de Calcuta encabezados por una banda y la insignia y estandarte de cada logia, y se reunieron en la plaza donde se construiría el edificio:

> Entonces, sobre el pedestal, se depositaron las Copas, el Cubo y otros implementos de la Ceremonia […] El reverendo hermano Bryce […] pronunció una oración solemne dirigida al gran arquitecto del universo […] Hasta donde alcanzaba la vista, se veían filas y filas de rostros humanos y los techos de las casas en todos los flancos estaban llenos de gente nativa ansiosa por ver la imponente escena.[23]

Tras la oración, se depositaron monedas y una charola de plata con la inscripción alusiva en el lugar donde se colocaría la primera piedra. La piedra descendió y se ungió con grano, aceite y vino. A continuación el Gran Maestro provincial dio un discurso y el fin de la ceremonia se señaló por la ejecución del himno nacional, “God Save the King”. No sólo es europeo el lenguaje de este ritual, sino también la institución que se festejaba y el ideal público-cívico que la animaba. La educación que se ofrecería en estas dos instituciones sería laica y secular, no se ocuparía de transmitir el conocimiento sagrado como en las instituciones educativas indígenas. Aunque una institución era para hindúes y la otra para musulmanes, la admisión no se reservaba para grupos particulares de hindúes o musulmanes, a diferencia de lo que se acostumbraba en las instituciones nativas. El hecho de reunir fondos mediante suscripción pública, lo cual se veía como una acto de caridad de estilo europeo, así como la obtención de fondos mediante loterías públicas, caracterizaban el acto si no como algo único, ciertamente como algo novedoso.

Las primeras décadas del siglo XIX estuvieron llenas de celebraciones de las victorias británicas en la India y Europa, ir y venir de gobernadores generales y héroes militares, muertes y coronaciones de reyes ingleses y cumpleaños reales. El lenguaje de estos acontecimientos tendría toda la traza de los que se celebraban en Inglaterra, con fuegos artificiales, desfiles militares, luces, cenas con sus ceremoniosos brindis, acompañamientos musicales, rezos cristianos y, sobre todo, muchos discursos. Los indios participaban en forma marginal como soldados en los desfiles, como sirvientes o como espectadores de las partes públicas de las celebraciones.

LOS SUCESOS COMO ESTRUCTURA: EL SIGNIFICADO DEL LEVANTAMIENTO DE 1857

Las contradicciones de la constitución cultural-simbólica de la India británica se resolvieron con el alzamiento de 1857, conocido tradicionalmente como el “Motín indio”, que culminó con la profanación de la persona del emperador mogol, una brutal demostración del poder que los británicos tenían para someter a los indios y el establecimiento de un mito sobre la superioridad del carácter de los británicos ante los desleales indios.

El juicio del emperador, tras el aplastamiento de la rebelión, anunció formalmente la transformación del gobierno.[24] Llevar ajuicio a un rey significa que los que lo hacen creen que es un acto de justicia y “una negación explícita del derecho del rey a gobernar”. Su significado, según Michael Walzer, es que cercena al pasado del presente y futuro, y establece nuevos principios políticos que marcan el triunfo de una nueva clase de gobierno.[25]

El juicio del emperador tiene que considerarse en relación con la Ley del Gobierno de la India de 1858 y el decreto de la reina del I de noviembre de 1858. El juicio y la sentencia de exilio del emperador y el fin del gobierno mogol se acompañó de una desacralización completa del orden político anterior de esta sociedad. La ley parlamentaría y la proclama de la reina declaran el inicio de un nuevo orden. Este nuevo orden necesitaba un centro, necesitaba un medio por el cual los indios se pudieran relacionar ahora con este centro y con el desarrollo de la expresión ritual de la autoridad británica en la India.

En el sistema cultural anglo-indio, se puede mencionar la Gran Rebelión entre 1857 y 1858 como señal de cambios cruciales. Para las élites gobernantes británicas, tanto en Inglaterra como en la India, los significados atribuidos a estos acontecimientos, y los cambios constitucionales resultantes, fueron cada vez más el pivote

alrededor del cual giraba su teoría del dominio colonial. La guerra condujo a definir nuevamente la naturaleza de la sociedad india, la relación necesaria y apropiada de los gobernantes con los gobernados y la reconsideración de los objetivos del gobierno de la India, lo cual a su vez provocó incesantes cambios en los arreglos institucionales necesarios para llevar a cabo estos objetivos. Para los ingleses de la segunda mitad del siglo XIX, al viajar por la India, ya como visitantes, ya en cumplimiento de su deber, era obligada una peregrinación a los lugares de los grandes sucesos del "Motín" —el Delhi Ridge (colinas boscosas cercanas a Delhi), el Memorial Well y los Jardines de Kanpur, coronados por una gran estatua de mármol del Angel de la Resurrección, y la Residencia en Lucknow. Tumbas, mausoleos, lápidas y sus inscripciones, y las placas que están empotradas en las paredes de las iglesias europeas recordaban a los ingleses el martirio, sacrificio y triunfos definitivos de militares y civiles cuyas muertes sacralizaban, para los ingleses Victorianos, su dominio en la India.

Los ingleses, desde 1859 hasta principios del siglo XX, vieron al "Motín" como un mito heroico que encarnaba y expresaba sus valores centrales, los cuales les explicaban a ellos mismos su dominio en la India: sacrificio, deber, fortaleza; ante todo, el "Motín" simbolizaba el triunfo decisivo sobre aquellos indios que habían amenazado a la autoridad y orden rectamente constituidos.

LA FORMALIZACIÓN Y REPRESENTACIÓN DEL LENGUAJE RITUAL: LA ASAMBLEA IMPERIAL DE 1877

Los veinte años siguientes a la desacralización de Delhi y el aplastamiento definitivo del levantamiento de 1858 se caracterizaron por la consumación de la constitución simbólico-cultural de la India británica. Sólo enumeraré brevemente los componentes del

contenido de esta constitución, y enseguida describiré cómo estos componentes quedaron representados en un acto ritual, la Asamblea Imperial de 1877, que se celebró para proclamar a la reina Victoria emperatriz de la India.

El hecho político central fue el fin del gobierno de la East India Company y el establecimiento de la monarca de Gran Bretaña como monarca de la India en 1858. Este acto podría verse como recíproco de la desacralización definitiva del imperio mogol. Ponía fin a la ambigüedad de la posición británica en la India pues ahora la monarquía británica abarcaba tanto a Gran Bretaña como a la India. Se estableció un orden social en el que la corona británica se consideraba el centro de la autoridad y capaz de ordenar en una jerarquía única a todos sus súbditos, indios y británicos. Los príncipes indios eran ahora los “leales feudatarios indios” de la reina Victoria, a quien debían deferencia y lealtad a través de su virrey. El gobernador general y el virrey, al ser la misma persona, era inequívocamente el depositario de la autoridad en la India, y todos los británicos e indios tenían un rango respecto de él, según el cargo desempeñado, según la pertenencia a varios grupos con cierta posición social. Los británicos actuaban en la India de acuerdo con una teoría ordinal de la jerarquía, en la que los individuos tenían un rango según su precedencia —y esta precedencia se basaba en criterios fijos y conocidos, establecidos por adscripción y sucesión, o méritos y cargos desempeñados. Para 1876 se hizo un esfuerzo por agrupar a los príncipes aliados por región, con la asignación de un rango fijo respecto de otros gobernantes en su región. El área del estado de un príncipe, su renta, la fecha en la que se había aliado a la East India Company, la historia de su familia, su posición respecto al imperio mogol y sus actos de lealtad hacia los británicos, todo se ponderaba, estableciéndose un índice para determinar el rango de cualquier gobernante. Esta condición social se reflejaba posteriormente en los *durbars* celebrados por los gobernadores o vicegobernadores de la región, o cuando el virrey-gobernador

general hacía una gira oficial. Se estableció un código de conducta para la asistencia de los príncipes y jefes al *durbar*. Las ropas que usaban, la armas que podían llevar, el número de cortesanos y soldados que podían acompañarlos al campo del virrey, dónde se encontrarían con los funcionarios británicos en relación con el campo, el número de salvas que se dispararían en su honor, el momento de la entrada a la sala o tienda del *durbar*, si el virrey se levantaría y aproximaría para saludarlos, en qué parte de la alfombra virreinal serían saludados por el virrey, dónde se sentarían, cuánto *nazar* podrían ofrecer, si tendrían derecho a una visita del virrey, todo esto señalaba el rango y podía ser cambiado por el virrey para subirlo o bajarlo. En la correspondencia al virrey los saludos, los tipos de títulos indios que los británicos usarían, las fórmulas para cerrar las cartas, todo se calificaba, y se traducía en un gesto de aceptación o aprobación.

De manera similar, los indios que se encontraban bajo el dominio directo de los británicos, tenían de ordinario un rango en sus ciudades, distritos y provincias en los libros del *durbar* de varios funcionarios. Los hombres más prominentes del distrito recibían un rango sobre la base de la renta pagada, posesión de tierras, antepasados de sus familias y actos de lealtad o deslealtad hacia el gobierno británico. Los oficiales y empleados indios del gobierno imperial o provincial obtenían su rango según sus cargos, tiempo de servicio y méritos, y las masas, según casta, comunidad y religión.

Inmediatamente después de la supresión de la rebelión y el establecimiento de la reina de Inglaterra como “la fuente de honor” para la India, se hicieron investigaciones acerca del sistema de títulos reales indios, con el fin de ordenarlos en una jerarquía. Los británicos no sólo organizaron el sistema, sino que aquellos que poseían títulos tenían que “demostrar”, según criterios establecidos por los británicos, que sus títulos eran legítimos. De ahí que sólo el virrey tuviera la capacidad de otorgar títulos indios, basado en la recomendación de funcionarios locales o provinciales. El

fundamento para otorgar un título se especificaba a partir de actos de lealtad, servicios sobresalientes y prestados con antigüedad en el gobierno, actos especiales de caridad como el patrocinio de escuelas y hospitales, contribuciones a fondos especiales y “buena” administración de recursos dirigidos a la mejora de la producción agrícola. Los títulos concedidos a los indios eran vitalicios, aunque algunas de las familias más prominentes abrigaban la suposición de que si el sucesor de la cabeza de la familia demostraba buen comportamiento, a su tiempo sería premiado con la renovación del título otorgado anteriormente para la siguiente generación. Para la década de 1870, honores y títulos estaban estrechamente unidos a los objetivos explícitos de un nuevo orden gubernamental: “progreso con estabilidad”.

En 1861, se estableció una nueva orden real de caballería india, la Estrella de la India. En un principio, esta orden, que incluía caballeros indios y británicos, tenía sólo veinticinco miembros, que eran los príncipes indios más importantes y los oficiales civiles y militares británicos más experimentados y destacados. En 1866, la orden se expandió por la adición de dos categorías inferiores, y para 1877 había varios cientos de personas que tenían un título de caballero de la orden, el cual era individual y otorgado por la reina. Las investiduras y celebración de capítulos de la orden añadían un importante componente europeo al lenguaje ritual que los británicos estaban estableciendo en la India. Los atavíos de la orden eran ingleses y “feudales”: una capa o manto, un collar, un medallón con la efigie de la reina (para los musulmanes era una condenación usar tal medallón por ostentar la representación de una figura humana) y un pendiente con joyas incrustadas. La investidura era al estilo europeo, ya que se leía el auto, se realizaba la presentación de la insignia, mientras el recién armado caballero se arrodillaba ante el monarca o su representante. El aspecto contractual del nombramiento quedaba dolorosamente claro para los recipiendarios indios pues los atavíos recibidos tenían que ser devueltos a la

muerte del titular. A diferencia de las prestaciones recibidas de gobernantes indios anteriormente, las cuales se conservaban como objetos sagrados en salas especiales y eran exhibidas y usadas en ocasiones especiales, estos artículos tenían que devolverse. Los estatutos de la orden exigían a los recipiendarios firmar un contrato que obligaba a los herederos a devolver los objetos. Los indios también objetaban uno de los estatutos que especificaba las condiciones bajo las cuales se podía rescindir el nombramiento de caballero por actos de deslealtad. Los títulos de caballero se convirtieron en recompensas por "buenos servicios".

La relación entre la corona y la India se caracterizó poco a poco por las giras que los miembros de la familia real hicieron por la India, siendo la primera la del duque de Edimburgo en 1869. El príncipe de Gales hizo una gira de seis meses por la India entre 1875 y 1876. Las giras reales no sólo eran importantes en la India en términos de la representación del vínculo entre los príncipes y los pueblos de la India y su monarca, sino que se reseñaban ampliamente en la prensa británica. Al regreso del príncipe de Gales, en las principales ciudades inglesas se organizaron exposiciones de los exóticos y valiosos regalos que se le hicieron. Es una ironía que uno de los regalos más importantes que el príncipe de Gales dio para corresponder fuera una traducción al inglés de los *Vedas* debida a Max Müller.

Durante el periodo de 1860 a 1877 se extendió rápidamente lo que puede concebirse como la definición y expropiación de la civilización india por parte de los gobernantes imperiales. La dominación colonial se basa en formas de conocimiento, tanto como se basa en instituciones de control directo. Desde la creación en 1784 de la Sociedad Asiática de Bengala (Asiatic Society of Bengal), fundada por sir William Jones y otros eruditos europeos, hubo una acumulación constante de conocimientos acerca de la historia de la India, sus sistemas de pensamiento, sus creencias y costumbres religiosas y su sociedad e instituciones. Gran parte de esta

acumulación se obtuvo de la experiencia práctica en las cortes, en la tasación y recaudación de rentas públicas y el concomitante imperativo inglés de ordenar y clasificar la información. Durante este periodo, cada vez más europeos llegaron a definir lo que pensaban era la singularidad de la civilización india. Esta definición incluía el desarrollo de un aparato para el estudio de las lenguas y textos indios, lo que culminó en ediciones uniformes y autorizadas, no sólo para los europeos, sino para los propios indios, de los que se consideraban los “clásicos” del pensamiento y la literatura india. Gracias a que se estimuló a los indios para producir libros de texto escolares, éstos empezaron a escribir la historia a la manera de los europeos, a menudo sirviéndose de las ideas que los europeos tenían acerca del pasado de la India. En la década de 1860 se inició un estudio arqueológico en el que los europeos decidían cuáles eran los grandes monumentos de la India, y cuáles había que conservar o catalogar como parte de la “herencia” india. Se realizaron censos y se llevó a cabo un estudio etnográfico para describir a “los pueblos y culturas de la India” y divulgarlos en monografías, fotografías y mediante cuadros estadísticos, no sólo para sus propios oficiales, sino para los científicos sociales, de manera que la India pudiera formar parte del laboratorio de la humanidad. Los británicos creían que las artesanías de la India habían caído en franca decadencia ante la tecnología occidental y los productos manufacturados con máquiñas, por lo que decidieron recolectarlas, preservarlas y colocarlas en museos. Además se fundaron escuelas de arte en las ciudades más importantes, donde los indios pudieran aprender a hacer esculturas, pinturas y artesanías, de sabor indio pero atractivas y aceptables para los gustos occidentales. Los arquitectos indios empezaron a construir edificios de estilo europeo, pero con motivos decorativos “orientales”. El gobierno imperial estableció comités para buscar y preservar manuscritos en sánscrito, persa, árabe y en lengua vernácula. Cada vez más los indios educados habrían de aprender su propia cultura a través de ideas y erudición

europea. Los gobernantes británicos definían qué era indio, en sentido oficial y "objetivo". Los indios tenían que parecer indios: antes de 1860, los soldados indios, así como sus oficiales europeos, usaban uniformes de estilo europeo; ahora los uniformes de indios e ingleses incluían turbantes, fajines y túnicas que se consideraban mogoles o indios.

Esta visión concretizada y objetivada de la India, su vida, pensamiento, sociología e historia habrían de integrarse para celebrar la culminación de la constitución política de la India, mediante el establecimiento de Victoria como emperatriz de la India.

La Ley de Títulos Reales de 1876

El 8 de febrero de 1876, por vez primera desde la muerte de su esposo en 1861, la reina Victoria inauguró las sesiones del parlamento. Para sorpresa de la oposición liberal, anunció en su discurso que se presentaría una propuesta de ley al parlamento para hacer adiciones a su Dignidad y Títulos Reales. En su discurso se refería al "sincero afecto" con el cual "Mis súbditos indios" recibieron a su hijo, el príncipe de Gales, de gira por la India en aquel entonces. Con esto comprobaba que "viven felices bajo Mi gobierno, y son leales a Mi trono".[26] Por eso consideró que era oportuno hacer una adición a su Dignidad y Títulos Reales.

En un discurso pronunciado el 17 de febrero de 1876, el primer ministro Disraeli revisó las discusiones realizadas en 1858 referentes a la declaración de Victoria emperatriz de la India. En aquel entonces se había considerado prematuro hacer emperatriz a Victoria por las inestables condiciones en la India. Pero decía Disraeli que en los veinte años siguientes había habido un interés cada vez mayor por la India en Gran Bretaña. La visita del príncipe había estimulado un sentimiento mutuo de simpatía en estos dos

países, y Disraeli estaba convencido de que un título imperial, cuya naturaleza exacta no se especificaba, "dará gran satisfacción no sólo a los príncipes, sino a las naciones de la India".[27] Significaría "la decisión unánime del pueblo de este país de conservar nuestro lazo con el imperio indio".[28] En este discurso, Disraeli subrayaba la diversidad de la India, describiéndola como "un antiguo país de muchas naciones", variados pueblos y razas, "que difieren en religión, en costumbres y en leyes —algunos de ellos altamente dotados y civilizados, y muchos de ellos de una rara prosapia". "Y esta vasta comunidad está gobernada", seguía diciendo, "bajo la autoridad de la reina, por muchos príncipes soberanos, algunos de los cuales se sientan en tronos que fueron ocupados por sus ancestros cuando Inglaterra era una provincia romana".[29] La hiperbólica fantasía histórica pintada por Disraeli era parte del mito escenificado después en la Asamblea Imperial. La India era pura diversidad —no tenía una unidad de grupo coherente excepto la que le había dado el dominio británico mediante el sistema integrador de la corona imperial.

Así, la defensa de esta ley por parte de los conservadores se basaba en la idea de que los indios eran una clase de pueblo diferente de la de los británicos. Los indios eran más susceptibles a las frases grandilocuentes y sería mejor gobernarlos incitando sus imaginaciones orientales, pues "atribuyen un enorme valor a distinciones muy sutiles".[30] Se afirmaba que, dadas las relaciones constitucionales entre la India y Gran Bretaña, los príncipes indios de hecho eran feudatarios, y la ambigüedad existente en la relación de los príncipes con la soberanía británica se reduciría si el monarca británico tenía un título de "emperador". Aunque a algunos gobernantes indios se les llamaba "príncipes" en inglés, sus títulos en lenguas indias correspondían a los de reyes, por ejemplo maharaja. Con el título imperial, el orden jerárquico quedaría claro e inequívoco. Se señalaba que la reina Isabel usó un título imperial, y que en la práctica, desde los tiempos de Canning en la India, los

príncipes y gobernantes independientes de Asia, como los amirs de Asia Central, usaban títulos imperiales para referirse a la reina. Se insistía en aseverar que los británicos eran los sucesores de los mogoles, quienes tenían una corona imperial entendida por los indios de todas las condiciones. Los británicos, decían los conservadores, eran los sucesores de los mogoles; por esto, era correcto y apropiado que la monarca de la India, la reina Victoria, fuera declarada emperatriz.

Se aprobó la Ley de Títulos Reales y se recibió la sanción real el 27 de abril de 1876. La necesidad de superar el acre debate y las notas adversas en la prensa, en especial la forma en que llegaron a los periódicos indios y se discutían entre los indios con educación occidental, se volvieron parte de los motivos para planear la Asamblea Imperial. Los tres principales artífices de la asamblea, Disraeli, Salisbury (secretario del exterior para la India) y lord Lytton (el virrey recién designado) se dieron cuenta de que la Asamblea Imperial tenía que diseñarse para causar una gran impresión a los británicos en Inglaterra, así como a los mismos indios.

LAS INTENCIONES DE LOS ARTÍFICES DE LA ASAMBLEA IMPERIAL

Lord Lytton, virrey y gobernador general recién designado, regresó a Inglaterra de Portugal, donde prestó sus servicios como embajador, en enero de 1876, para subsanar su "ignorancia absoluta […] con respecto a la India". Este esfuerzo incluyó reuniones en febrero con miembros del personal del Servicio Indio y otras personas en Londres consideradas "expertas" en la India. El más influyente era Owen Tudor Burne, quien a raíz de estas reuniones acompañaría a Lytton a la India como su secretario privado y sería considerado por éste como el iniciador del plan para la asamblea.[31]

Lytton escogió a Burne como secretario privado para "que ayudara a restablecer amistosas y sólidas relaciones entre la India y Afganistán y al mismo tiempo proclamar el título imperial indio, cuestiones ambas [escribió Burne] en las que se me reconocía una destreza especial".[32] Como era el caso de la mayor parte de los virreyes, Lytton llegó a la India con escaso conocimiento del país o, algo quizá más importante, sobre el funcionamiento del gobierno de la colonia. La mayor parte de los más altos funcionarios del Raj (gobierno colonial de la India) había ascendido por todo el escalafón de la administración pública, lo que significaba veinte o treinta años de experiencia y sólidas relaciones en la burocracia, así como una capacidad sumamente desarrollada para la intriga política. Los virreyes se quejaban amargamente de su frustración al intentar llevar a cabo sus planes y políticas, dictados por la situación política en Inglaterra. Tocaba al secretario privado del virrey articular la oficina del virrey con la burocracia. Lo relacionado con nombramientos, promociones, designaciones y honores pasaba primero por sus manos. Los virreyes dependían de los conocimientos del secretario privado sobre las relaciones personales y facciones dentro de la burocracia y de su capacidad para utilizar el poder virreinal con eficacia en lo referente a la administración pública. Tras veinte años de experiencia en varios puestos clave como miembro del gabinete, Burne tenía amplias relaciones con funcionarios en la India, y por sus servicios en Irlanda y Londres estaba bien relacionado con los políticos más prominentes en Inglaterra.

Los planes para la Asamblea Imperial se iniciaron en secreto poco después de la llegada de Lytton y Burne a Calcuta, en abril de 1876. Se estableció un comité que incluía a T. H. Thornton, quien sería el secretario del exterior para el gobierno de la India y responsable de las relaciones con los príncipes y jefes indios, y al general de división (después mariscal de campo) lord Roberts, intendente general del ejército indio, encargado de la planeación militar de la

asamblea. También estaba en el comité el coronel George Colley, secretario militar de Lytton y el mayor Edward Bradford del departamento político, jefe de la recién establecida policía secreta.

El presidente del comité era Thomas Thornton, que había ocupado principalmente puestos en el secretariado, donde fue secretario de gobierno del Punjab durante doce años antes de ser brevemente secretario del exterior. El general de división Roberts, quien se había labrado una reputación como especialista en logística, quedó encargado de la planeación de los campos en Delhi.[33] Lord Lytton estaba muy impresionado por las aptitudes de Roberts. El trabajo de Roberts fue tal en la planificación de la asamblea que fue elegido para tomar el mando de las fuerzas británicas en Afganistán, piedra angular de la carrera política posterior de Roberts en la India e Inglaterra.[34]

El comité aprovechó las ideas y sugerencias de un pequeño e influyente grupo de oficiales políticos, hombres que habían servido durante muchos años como residentes o agentes de los gobernadores generales en las principales cortes indias. En las primeras etapas del trabajo, el general de división sir Henry Dermot Daly (acerca de quien Lytton escribió: “hay un consenso universal de opinión según el cual no hay nadie en la India que sepa manejar a los príncipes nativos tan bien como Daly”[35]), parece haber formado parte del grupo. Daly afirmaba que celebrar un *durbar* en el que todos los príncipes principales estuvieran representados sería imposible por los celos y susceptibilidades de los jefes.[36] La mayor parte de los expertos políticos sostenían la opinión de que “problemas de precedencia y empolvados reclamos de varios tipos surgirían indefectiblemente, y envidias y resentimientos e incluso dificultades más serias se seguirían”.[37] Lytton trató de superar la oposición de los funcionarios políticos ignorándolos discretamente, e insistiendo en que la reunión en Delhi no sería un *durbar,* sino más bien una “Asamblea Imperial”. De esta forma en particular esperaba que los problemas de precedencia no surgieran y, al controlar

cuidadosamente los encuentros con los príncipes, se evitaría discutir los varios reclamos territoriales.[38]

Para fines de julio de 1876, el comité había terminado su plan preliminar, que se divulgó al consejo del virrey y del cual se envió un borrador a Londres para que Salisbury y Disraeli lo aprobaran. En esta etapa y hasta agosto, se mantuvo estrictamente el secreto, ya que Lytton temía que un anuncio prematuro del plan suscitara una protesta en la prensa india —europea e india— acerca de los detalles del plan, y que provocara un debate tan "impropio" como el que caracterizara a la Ley de Títulos Reales.

Lytton esperaba lograr mucho con la asamblea. Abrigaba la esperanza de que ésta colocara patentemente "la autoridad de la reina sobre el antiguo trono de los mogoles, con quienes la imaginación y tradición de [nuestros] súbditos indios asocian el esplendor del poder supremo".[39] Por ello se decidió que la asamblea se celebrara en Delhi, la capital mogol, en lugar de Calcuta. En este tiempo Delhi era una ciudad relativamente pequeña que se recuperaba de la destrucción provocada por la rebelión de 1857. Se trataba a los habitantes de la ciudad como si fueran un pueblo conquistado. Una de las "concesiones" anunciadas en nombre de la reina en la asamblea fue la reapertura de [la mezquita de] Zinat ul Musajid, cerťada durante largo tiempo al culto público por "razones militares", y la devolución a los musulmanes de Delhi de la mezquita Fatepuri en Chandi Chowk, que había sido confiscada en 1857.[40]

La elección de Delhi como sede también evitaba que se asociara a la corona con algún centro claramente regional como Calcuta o Bombay. Delhi tenía la ventaja de estar emplazada en un lugar relativamente central, aun cuando las instalaciones disponibles para una reunión de gran cantidad de gente eran limitadas. La ubicación de la asamblea estaba relacionada con la Delhi británica más que con la mogol, pues el sitio elegido no fue la gran Maidan (plaza de armas) frente al Fuerte Rojo (la cual fue desalojada y hoy es el centro de los rituales políticos de la India), sino un área cercana al

Delhi Ridge en terrenos escasamente poblados entonces, área que fue el escenario de la gran victoria británica en el “Motín”. El campo británico se levantó en las colinas y a cierta distancia de la ribera derecha del río Jamuna.

La asamblea sería una ocasión para despertar el entusiasmo de “la aristocracia nativa del país, cuya simpatía y cordial lealtad no es una despreciable garantía para la estabilidad […] del Imperio Indio”.[41] Lytton luchaba por estrechar fuertes lazos entre esta “aristocracia” y la corona. Creía que la India nunca se conservaría solamente con “buen gobierno”, es decir, mejorando la condición del *ryot* (agricultor), administrando cabalmente la justicia y gastando enormes sumas de dinero en obras de irrigación.

La supuesta impresionabilidad especial de los indios con desfiles y espectáculos y la posición clave de la aristocracia eran los temas definitorios de la asamblea, la cual, según escribió Lytton, habría de tener un efecto también en la “opinión pública” de Gran Bretaña, y serviría como un apoyo para el gobierno conservador de Inglaterra. Lytton esperaba que una asamblea bien lograda, bien reseñada por la prensa, y que mostrara la lealtad de los príncipes y pueblos indios, sería prueba de lo acertado de la Ley de Títulos Reales.

Lytton quería que la asamblea ligara más estrechamente a las comunidades británicas oficiales y no oficiales en la India en apoyo del gobierno. Esta expectativa no se logró mediante la asamblea. Los gobernadores tanto de Madras como de Bombay se pronunciaron en contra de la celebración de la asamblea y por algún tiempo parecía que el gobernador de Bombay ni siquiera asistiría. Aducía que había una hambruna en Bombay y que su presencia era necesaria en ese lugar; sería mejor gastar cualquier suma destinada por el gobierno central o la presidencia a la participación en la asamblea en paliar la hambruna. Ambos gobernadores se quejaban de la perturbación causada por tener que dejar sus gobiernos durante dos semanas y porque gran parte de sus funcionarios tendrían que asistir a la asamblea.

Muchos británicos en la India, dentro y fuera del gobierno, y varios diarios británicos influyentes veían a la asamblea como parte de una política para promover socialmente a los “negros”, para prestar demasiada atención a los indios, ya que la mayor parte de las concesiones y gracias estaban dirigidas a ellos. Lytton escribió que enfrentaba “dificultades prácticas para satisfacer al elemento europeo, el cual tiene un carácter belicoso, y para salvar la dificultad de favorecer más a la raza conquistada que a la conquistadora”.[42]

La oposición a los planes en Londres y la India era tan fuerte que Lytton escribió a la reina Victoria:

> si la corona de Inglaterra llegara a tener la desgracia de perder el grandioso y magnífico imperio de la India, no será por la desafección de los súbditos nativos de su majestad, sino por el partidismo en Inglaterra, y la deslealtad e insubordinación de aquellos miembros del Servicio Indio de su majestad, cuyo deber es cooperar con el gobierno […] ejecutando sus órdenes con disciplina y lealtad.[43]

LA SOCIOLOGÍA COLONIAL Y LA ASAMBLEA

En términos analíticos, el objetivo de la asamblea era hacer manifiesta y convincente la sociología de la India. Se seleccionó a los invitados en relación con las ideas que los gobernantes británicos tenían acerca del orden social propio de la India. Aunque se daba mayor importancia a los príncipes en cuanto gobernantes feudales y en cuanto “aristocracia natural”, la asamblea incluiría también otras categorías de indios, “caballeros nativos”, “terratenientes”, “editores y periodistas” y “hombres representativos” de varios tipos. En la década de 1870 se empezó a notar una contradicción en la teoría británica sobre la sociología de la India. Algunos miembros del grupo gobernante británico veían a este país en términos históricos como una sociedad feudal consistente de señores, jefes y campesinos; otros como una sociedad cambiante que se componía de comunidades. Estas comunidades podían ser

grandes y algo amorfas como hindúes, musulmanes, sikhs, cristianos, animistas; vagamente regionales como bengalíes o gujaratis; castas como brahmanes, rajputs, baniyas. La definición de las comunidades podía basarse también en criterios educativos y ocupacionales, es decir, indios occidentalizados. Aquellos gobernantes ingleses que veían a la India como formada por comunidades, buscaban controlarlas mediante la identificación de los "hombres representantes", dirigentes que se consideraba hablaban por sus comunidades y que podían dar forma a sus reacciones.

Según la teoría feudal, existía una "aristocracia nativa" en la India. Lytton, para definir y regular esta aristocracia, planeó el establecimiento de un consejo y un College of Arms [institución dependiente de la corona dedicada al diseño, concesión y registro de escudos de armas] en Calcuta. El consejo sería de carácter puramente consultivo, convocado por el virrey, "quien mantendrá la maquinaria completamente bajo su control".[44] La intención de Lytton era llevar a cabo los arreglos necesarios para la constitución del consejo "para que el virrey, al mismo tiempo que daba la impresión de consultar a la opinión nativa, pudiera sofocar el poder de los miembros nativos, y aun así asegurar el prestigio de su presencia y consentimiento".[45] El plan para un consejo para la India no tardó en toparse con problemas constitucionales y la oposición del consejo de la India en Londres. Se necesitaba una ley parlamentaria para establecer tal cuerpo, y el parlamento no se reuniría durante el verano y el otoño de 1876. El resultado, anunciado durante la asamblea, fue el nombramiento de veinte "consejeros de la emperatriz", con el objeto de "consultar, de tiempo en tiempo, en cuestiones de importancia, el parecer y sentir de los príncipes y jefes de la India, y así asociarlos al poder soberano".[46]

El College of Arms de Calcuta sería el equivalente indio del College of Arms británico de Londres, el cual establecería y ordenaría en efecto una "nobleza" para la India. Para los

gobernantes británicos de la India los títulos indios habían sido un problema exasperante desde principios del siglo XIX. A los ingleses les parecía que no existía una jerarquía estable, ordenada linealmente, o algún sistema común de títulos, como el que les era familiar en su propia sociedad. Los que se pensaba eran títulos reales, como rajá, maharaja, nawab o bajadur, parecían ser usados arbitrariamente por los indios, y no correspondían a un control real de un territorio o institución, o a un sistema jerárquico de distinciones de condición social.

Había un plan coordinado al establecimiento del College of Arms para presentar en la Asamblea Imperial a noventa de los príncipes y jefes indios más prominentes con grandes estandartes adornados con sus blasones. Estos estandartes tenían la forma de escudos al estilo europeo. Los crestones también eran europeos; los motivos heráldicos se derivaban de la historia de la casa real de que se tratara. Las representaciones de la "historia" en los crestones incluían los orígenes míticos de las familias, sucesos que las conectaban al gobierno mogol y, en particular, aspectos históricos que unían a los príncipes y jefes indios al dominio inglés.

Los estandartes se obsequiaron durante la Asamblea Imperial a los príncipes indios asistentes. Estos ofrecimientos sustituían la antigua costumbre mogol del intercambio de *nazar* (monedas de oro) y *peshkash* (posesiones valiosas) por *khelats* (ropajes honoríficos) los cuales caracterizaron la costumbre británica anterior del *durbar.* Eliminando éstos, que habían sido rituales de incorporación, los británicos remataron el proceso de redefinición de la relación entre el gobernante y el gobernado iniciado a mediados del siglo XVIII. Lo que había sido un sistema de autoridad basado en la incorporación de subordinados a la persona del emperador, ahora era una expresión de un orden jerárquico lineal en el cual el ofrecimiento de un estandarte de seda convertía a los príncipes, indios en súbditos legítimos de la reina Victoria. Según la concepción británica de esta

relación, los príncipes indios se volvieron caballeros ingleses y debían ser obedientes y ofrecer su fidelidad a la emperatriz.

Lytton era consciente de que algunos de los funcionarios más experimentados y duros que habían servido en la India y eran ahora miembros de la secretaría para el consejo de la India, verían el ofrecimiento de los estandartes y el establecimiento del College of Arms como algo "trivial y tonto".[47] Lytton pensó que esta reacción sería un gran error. "Políticamente hablando", escribió Lytton, "el campesinado indio es una masa inerte. Si acaso se llega a mover, se mueve por obediencia, no a sus benefactores ingleses, sino a sus príncipes y jefes nativos, por más tiránicos que sean".[48]

Los otros posibles representantes políticos de la "opinión nativa" eran aquéllos a los que Lytton se refería desdeñosamente como los "baboos", indios a los que se había enseñado a escribir "artículos semisediciosos en la prensa nativa, y que nada representan sino la anomalía social de su propia posición".[49] Sentía que los jefes y príncipes indios no eran una simple nobleza, sino "una poderosa aristocracia", cuya complicidad podían asegurar y utilizar eficientemente los británicos en la India. Además de su poder sobre las masas, la aristocracia india podía ser dirigida fácilmente, si se le estimulaba en forma apropiada, ya que "les afecta fácilmente el sentimiento y son susceptibles a la influencia de símbolos a los cuales los hechos se corresponden en forma inadecuada".[50] Lytton decía que los británicos podían ganarse "su lealtad sin renunciar ni un ápice a nuestro poder".[51] Para respaldar su argumento, Lytton se refirió a la posición británica en Irlanda y especialmente a la reciente experiencia con los griegos jónicos, quienes, a pesar del "buen gobierno" que los británicos les daban, renunciaron con entusiasmo a todas estas ventajas a cambio de lo que llamó "unas banderitas con los colores de Grecia". Para subrayar su argumento sobre la aristocracia india, añadía que "entre más al oriente se esté, más importantes se vuelven las banderitas".[52]

LA PUESTA EN ESCENA DE LA SOCIOLOGÍA COLONIAL DE LA INDIA: LOS INVITADOS A LA ASAMBLEA IMPERIAL

En el centro del escenario, según dispusieron los diseñadores de la asamblea, estaban los sesenta y tres príncipes gobernantes que fueron a Delhi. Lytton los describió como gobernadores de cuarenta millones de personas y dueños del control de territorios más grandes que Francia, Inglaterra e Italia.[53] Se consideraba a los jefes gobernantes y a los trescientos "jefes titulares y caballeros nativos" que asistieron como la "flor de la nobleza india". Lord Lytton escribió:

> Entre ellos estaba el príncipe de Arcot y los príncipes de Tanjore de la presidencia de Madras; el maharajah Sir Jai Mangal Singh, y algunos de los principales talukdars de Oudh; cuarenta representantes de las familias más distinguidas de la provincia noroccidental, *scions* de la ex familia real de Delhi; descendientes del saddozai de Cabul y los jefes alora de Sindh, sardars sikhs de Amritsar y Lahore, rajputs de las montañas Kangra; el jefe semiindependiente de Amb, en la frontera de Hazara, legados de Chitral y Yassin, quienes venían en el séquito del maharaja de Jammu y Chasmere; árabes de Peshawar, jefes pata de Kohat y Derajat; biluch tommduis de Dera Ghazi Khan; ciudadanos prominentes de Bombay; nobles gond y maharatha de las provincias centrales; rajputs de Ajmere y nativos de Birmania, la India Central, Mysore y Baroda.[54]

Esta letanía de nombres, títulos y lugares era para Lytton y los ingleses la personificación de la asamblea. Los observadores ingleses notaron todo el tiempo los exóticos nombres, "bárbaros" títulos y, sobre todo, las elaboradas variaciones de ropajes y apariencia. La lista de invitados incluía representantes de muchas de las desposeídas familias reales indias que habían sido despojadas de sus bienes y tierras, como el hijo mayor del "ex rey de Oudh", el nieto del sultán Tipu, y miembros de la "ex familia real de Delhi" (la casa del emperador mogol). La presencia de estos descendientes de las antiguas grandes casas reinantes de la India proporcionaba algo del sabor de un triunfo romano a la asamblea. De ahí que la concepción británica de la historia india se tradujera

en una especie de “museo viviente”, con los descendientes tanto de los enemigos como de los aliados de los ingleses exhibiendo el periodo de la conquista de la India. Los “gobernantes” y los “ex gobernantes” eran encarnaciones fosilizadas de un pasado que los conquistadores británicos habían creado a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Toda esta “historia” se había reunido en Delhi para anunciar, exaltar y glorificar la autoridad británica representada en la persona de su monarca.[55]

La conjunción del pasado y del presente se proclamó en el primer anuncio oficial de la Asamblea Imperial, cuando se declaró que entre los invitados estarían “aquellos príncipes, jefes y nobles en cuyas personas la *ambigüedad del pasado* se asocia a la prosperidad del presente”.[56] Indios de todas partes del imperio e incluso algunos asiáticos venidos del otro lado de las fronteras se veían en su diversidad como una declaración de la necesidad de mando imperial británico. El virrey, actuando en nombre de la emperatriz, representaba la única autoridad que podía mantener la unión de la gran diversidad inherente a la “sociología colonial”. La unidad del imperio se veía literalmente como la que proporcionaban los superordinados y celestiales gobernantes británicos de la India. La diversidad se mencionaba frecuentemente en los discursos que fueron una característica de los diez días que duraron las actividades de la asamblea. En el Banquete de Estado previo a la asamblea, con un público variopinto de indios en sus “trajes nativos” y de británicos en levitas y uniformes, Lytton proclamó que si uno quisiera saber el significado del título imperial, todo lo que tendría que hacer era “mirar a su alrededor” y ver un imperio “multitudinario en sus tradiciones, así como en sus habitantes, de una variedad casi infinita de razas que lo pueblan, y de credos que han labrado su carácter”.[57]

La sociología colonial de la India de ninguna manera era fija ni estaba dividida rígidamente en rangos y órdenes. El sistema de

clasificación se basaba en criterios múltiples que variaban con el tiempo y de región a región de la India. La base de la clasificación consistía de dos tipos de criterios, uno que los gobernantes ingleses consideraban "natural" como la casta, raza y religión y otro, consistente en criterios sociales, que podía incluir méritos, educación —tanto occidental como india—, el financiamiento de obras de interés público, actos de lealtad realizados en beneficio de sus gobernantes ingleses y la historia de las familias vista como ascendencia y genealogía. Lo que los ingleses consideraban como "aristocracia natural" de la India contrastaba por momentos con la categoría de "caballeros nativos", cuya condición social se basaba en sus acciones (criterio social) más que en su ascendencia (criterio natural).

La mayor parte de los veintidós indios que fueron invitados por el gobierno de Bengala como "caballeros nativos" eran grandes terratenientes, que controlaban extensas fincas como Hatwa, Darbangha y Dumroan en Bihar, u hombres como Jai Mangal Singh de Monghyr, quien había hecho leales servicios durante la "Rebelión" santhal y el "Motín" de los cipayos.[58]

El contingente de "nobles y caballeros nativos" de Madras estaba encabezado por los descendientes de dos gobernantes depuestos: el príncipe de Arcot y la hija del último maharaja de Tanjore. Además de los grandes terratenientes de la presidencia de Madras, entre los invitados oficiales había miembros indios del consejo legislativo de Madras y dos funcionarios indios menores del servicio civil. El contingente de Bombay de "nobles y caballeros nativos" era el más variado, y aparentemente se seleccionó por sus cualidades representativas. La ciudad de Bombay envió dos parsis, uno de los cuales, sir Jamesetji Jajeebhoy, era el único indio de ese entonces que poseía un título hereditario de caballero inglés y el gobierno británico lo había declarado dirigente de la comunidad parsi (zoroástrica) de Bombay. Además, había un prominente mercader, considerado el "miembro representante de la comunidad

mahometana", un abogado defensor gubernamental de la suprema corte de Bombay y otro destacado abogado. En términos de "comunidades" de la cosmopolita Bombay, había dos parsis, dos marathas, un gujarati y un musulmán. Del resto de la presidencia vinieron varios grandes terratenientes, un juez del tribunal para causas de mínima cuantía *(small claims court),* un recaudador delegado, un profesor de matemáticas del Colegio Universitario de Deccan, y el traductor oriental del gobierno de Bombay.[59]

LOGÍSTICA Y PLANIFICACIÓN FÍSICA: LOS CAMPOS, EL ANFITEATRO Y LOS MOTIVOS DECORATIVOS

Para fines de septiembre de 1876 se tenían las listas de invitados y se habían enviado las invitaciones oficiales. La organización se centró entonces en los propios arreglos físicos de la asamblea, el lugar y preparación de los sitios de los campos, los cuales habrían de albergar a más de 84 000 personas, que se concentrarían en Delhi a fines de diciembre. Los campos se distribuyeron en un semicírculo de cinco millas, uno de cuyos cabos era la estación de ferrocarril de Delhi. Para la preparación del sitio se requirió quitar cien aldeas, arrendándoles a los agricultores sus tierras, lo que les impidió sembrar sus cultivos de invierno. Hubo que hacer un trabajo considerable para trazar una red de caminos, traer agua, establecer varios bazares e instalaciones sanitarias adecuadas. Como siempre sucedía con las grandes concentraciones indias del siglo XIX, los británicos estaban muy preocupados por la posibilidad de un brote epidémico, y se tomaron amplias precauciones médicas. Hubo que contratar mano de obra, mucha de la cual provenía de los campesinos de las aldeas desplazadas para construir los campamentos. La preparación en sí para la construcción de éstos

comenzó el 15 de octubre, siendo el general de división Roberts el encargado general.

Se instruyó a los gobernantes indios que fueron invitados para que trajeran sus tiendas y ajuares; se planearon los horarios de los trenes para transportar a los miles de sirvientes y animales que acompañaban a los gobernantes. Se impusieron estrictos límites al número de personas de los séquitos de sus amos. El número de sirvientes permitido a cada jefe se determinaba por el número de salvas disparadas para saludarlos, donde los que recibían un saludo de más de diecisiete salvas se les permitía llevar quinientos; los de quince podían llevar cuatrocientos; once, trescientos; nueve, doscientos y a aquellos "feudatarios" sin saludos se les permitía cien.[60] Los encargados de la organización calculaban que los gobernantes indios y sus séquitos sumarían 25 600 personas, pero después de las celebraciones, el cálculo quedó en 50 741 indios en sus campos, 9 741 en los campos imperiales entre secretarios, sirvientes y personas de los séquitos, y otros 6 438 en los "campos misceláneos", como los de la policía, correos y telégrafos, el bazar imperial y los visitantes.[61] Excluyendo los campos de las tropas —aproximadamente una cuenta de 14 000— que asistieron a la asamblea, había ocho mil tiendas levantadas dentro y alrededor de Delhi para albergar a los invitados. En total, asistieron a la asamblea por lo menos 84 000 personas, de las cuales 1 169 eran europeos.

El campo imperial central se extendía milla y media, por media milla de ancho, en las planicies colindantes del lado noreste de las colinas del Delhi Ridge y abarcaba los terrenos del acantonamiento militar que existía en vísperas del "Motín". El conjunto de tiendas de lona del campo del virrey estaba frente al camino principal, de manera que se facilitara el acceso a grandes cantidades de visitantes, europeos e indios, a quienes recibiría el virrey en audiencias. Wheeler, cronista oficial de la asamblea, describió las tiendas del virrey como "casas de lona" y "el pabellón" —la enorme tienda del *durbar* — como "un palacio".[62] En esta tienda celebraba el

virrey sus cortes, sentado en la silla virreinal colocada sobre una plataforma elevada, tras la cual colgaba un retrato de la reina Victoria ataviada de negro y de rostro adusto, que contemplaba todos los actos. Frente al virrey se extendía la enorme alfombra virreinal, estampada con el escudo de armas del gobierno imperial indio. Se acomodaron las sillas en la alfombra formando un burdo semicírculo para los miembros de su séquito y los acompañantes importantes del jefe que llegara a presentar sus respetos a los recién proclamados emperatriz y su virrey. Alrededor de la pared de la tienda virreinal había filas de sirvientes con escobillas de pelo de caballo y yak (para espantar las moscas) 3 ataviados con la librea del séquito ¡del virrey’ y a ambos lados de la tienda detrás de las sillas había soldados de caballería europeos e indios. Toda la escena se alumbraba con la brillante luz de lámparas de gas.

Inmediatamente a la derecha del campo del virrey estaba el campo del gobernador de Bombay, y a la izquierda el campo del gobernador de Madras, seguidos por los campos de los vicegobernadores. En la punta sudeste del campo imperial, adyacentes a los campos del virrey y del gobernador de Madras, estaban los campos del comandante en jefe del ejército indio y los comandantes de los ejércitos de Madras y Bombay. Éstos tenían sus propias entradas y eran casi tan grandes como los del virrey; a espaldas de los campos del virrey, gobernadores y vicegobernadores estaban los de los comisionados principales, el ministro residente de Hyderabad y los agentes del gobernador general para la India Central, Baroda y Rajputtana. Para entrar a éstos había que tomar caminos internos, pues no daban hacia las planicies.

Esparcidos por las planicies a una distancia de una a cinco millas se encontraban los campos de los indios, organizados por regiones. Al este de las colinas, en los terrenos aluviales del río Jumna y en el lugar más próximo al campo imperial, los del nizam de Hyderabad, el gaekwar de Baroda y el maharajah de Mysore, “campos nativos

especiales". Frente al campo imperial se ubicaban los de los jefes de la India Central, siendo el campo del Maharajah Sindhia de Gwalior el más cercano al del virrey. Dos millas y media al sur quedaron los campos de los jefes de la provincia noroeste de Bombay y de la provincia central; formando una fila a lo largo de las murallas poniente y sur de la ciudad de Delhi estaban los jefes del Punjab, reservándose el mejor lugar para el maharajah de Kashmir, quien, a una distancia de dos millas, era el más cercano al campo imperial. Los jefes rajputana acamparon a lo largo de cinco millas sobre la carretera Gurgoan, justo al sur del campo imperial; junto a la carretera de Kootub, en cinco millas y media, estaban los campos de los talukdars de Oudh. Los nobles de Bengala y Madras se encontraban a una milla del campo principal.

Había un marcado contraste entre la disposición de los campos europeos y los campos indios, ya que los europeos estaban bien ordenados, con calles rectas y perfectas filas de tiendas a cada lado, con pasto y flores sembrados para dar el toque inglés, el cual los británicos llevaban consigo por toda la India. La plantas provenían de los jardines botánicos de Saharanpur y Delhi. En los campos indios fueron asignados espacios a cada gobernante y se les dejaba en libertad para disponerlos a su antojo. Desde la perspectiva de los europeos, los campos indios se encontraban amontonados y desorganizados, cuyos fuegos para cocinar les parecían puestos arbitrariamente, con una confusión de gente, animales y carretas que impedía el libre tránsito. Con todo, la mayor parte de los observadores europeos comentaban lo vibrante y colorido de los campos indios.[63]

El contraste entre el campo imperial y los demás no pasaba inadvertido para algunos de los indios. Sir Dinkar Rao, *dewan* (primer ministro) de Sindhia, le comentó a uno de los asistentes de Lytton:

> Si cualquier persona quisiera entender por qué los ingleses son y necesariamente deben seguir siendo los amos de la India, sólo le bastaría subir a la Torre Flagstaff [el

punto más alto de donde se dominaban los campos] y contemplar este maravilloso campo. Que note el método, el orden, la limpieza, la disciplina, la perfección de toda la organización y reconocerá al punto toda la traza del derecho a mandar y gobernar que una raza posee sobre otras.[64]

Lo dicho por sir Dinkar Rao es exagerado y quizá dictado por un interés propio; sin embargo, señala efectivamente uno de los aspectos principales que Lytton y sus asociados querían lograr con la Asamblea, o sea representar la naturaleza del dominio británico tal como la entendían, y esto era lo que el campo representaba en su propia teoría de gobierno: el orden y la disciplina, que en su ideología formaban parte de todo el sistema colonial de control.

EL ANFITEATRO Y LA PRECEDENCIA

Desde que comenzó la planeación, el problema de cómo sentar a los gobernantes indios se consideraba el más crucial de todos, del cual dependería el buen resultado de la Asamblea Imperial. Como hemos visto, los problemas de precedencia, que en opinión de expertos como Daly plagaban un *durbar,* debían evitarse. Lytton lo pudo hacer mediante un artilugio terminológico al convertir el *durbar* en una asamblea. Insistió en que la asamblea no se parecería a un *durbar,* “en sus disposiciones o ceremonias, o a cualquiera de esas reuniones llamadas así por costumbre”,[65] siendo que el ritual en sí para proclamar el nuevo título no se celebraría “bajo una lona”, sino “al aire libre, en la planicie, despojándolo de los problemas de precedencia, intercambio de regalos y otros impedimentos de un *durbar* ordinario”.[66] Los organizadores dieron con una solución óptima para resolver la asignación de asientos en la Asamblea Imperial. Se decidió que los príncipes se sentarían en una tribuna semicircular, por regiones de norte a sur. El virrey se sentaría en un estrado, en su silla virreinal, únicamente rodeado de los miembros más allegados de su personal y de su familia. El estrado se colocó

de tal manera que todos los indios, por lo menos los de la primera fila, estarían a igual distancia de la persona del virrey. Así, nadie podría afirmar su superioridad respecto de sus iguales. La tribuna se dividiría por provincias o agencias, excepto el gaekwar de Baroda, el nizam de Hyderabad y el maharaja de Mysore, quienes estarían en una sección especial al centro de los asientos. Cada una de las secciones geográficas más importantes tenía una entrada propia, y como la precedencia para cada una de las unidades geográficas estaba suficientemente definida, ahí no surgiría, según pensaban los organizadores, el problema de precedencia interregional. Había un camino aparte para llegar a las entradas, y tiempos asignados para las llegadas. Los funcionarios europeos se sentarían entremezclados con los indios, por ejemplo, el vicegobernador de Punjab con los príncipes y notables de Punjab, el agente general de Rajputana y los diferentes ministros residentes entre los jefes de esa región. Lytton escribió:

> Los jefes no tienen tantos reparos en sentarse en grupos de su propia nacionalidad y provincia, como en mezclarse y quedar clasificados con los de otras provincias, como en un *durbar*. Cada jefe procederá de su campo al estrado que se le haya asignado en una procesión de elefantes propia, en el momento de recibir al virrey.[67]

Además del pabellón para sentar a los grandes, se levantaron dos amplias tribunas colocadas oblicuamente respecto a dicho pabellón para los acompañantes y otros visitantes. Numerosos soldados del ejército indio y de los ejércitos de los príncipes estaban de pie en filas semicirculares frente al pabellón, como los sirvientes y otros indios. Intercalados con los espectadores había muchos elefantes y caballos con sus mozos de cuadra y *mahouts* (jinetes).

Para subrayar la singularidad del acto, los organizadores desarrollaron un motivo de diseño general que podría calificarse de ‘Victoriano feudal”. Lockridge Kipling, padre de Rudyard Kipling y director de la escuela de arte de Lahore, pintor prerrafaelista menor y para usar su propia descripción, “ceramista monumental”, fue el

encargado general del diseño de los uniformes y decoraciones para la asamblea.

Un gran estrado para el virrey se construyó enfrente del pabellón con forma de hexágono, de cuarenta pies por lado, lo que daba un perímetro de 240 pies, y la base de manipostería tenía diez pies de alto. Había una amplia escalinata que llevaba a lo alto de la plataforma en la que estaba puesto el trono virreinal. El estrado tenía un gran dosel y sus postes estaban adornados con coronas de laurel, coronas imperiales, águilas a manera de gárgolas, estandartes que mostraban la cruz de San Jorge y la bandera del Reino Unido; también tenía una colgadura, sobre la cual estaban bordadas la Rosa, el Trébol y el Cardo junto con la flor de Loto de la India. De los postes colgaban los escudos con el arpa irlandesa, el león rampante de Escocia y los tres leones de Inglaterra. El pabellón semicircular de 800 pies en el cual estaban sentados los jefes y los altos funcionarios de gobierno estaba decorado con flores de lis, y las lanzas doradas que sostenían la lona ostentaban la corona imperial. De los postes de la parte de atrás colgaban los grandes estandartes de seda con los escudos de armas de los príncipes y jefes. No todos los observadores se dejaron impresionar por la escena. Val Prinsep, un pintor a quien se encargó una pintura del acto para que los príncipes dieran como regalo colectivo a su nueva emperatriz, estaba horrorizado por lo que consideraba una ostentación de mal gusto. Al ver el lugar, escribió:

> ¡Horror de horrores! ¿Qué debo pintar? Cierta especie de cosa que supera al Palacio de Cristal en fealdad […] todo es hierro, oro, rojo, azul y blanco […] El estrado del virrey es una especie de templo escarlata de 80 pies de alto. Nunca hubo semejante charrada o un gusto tan atroz.[68]

Y seguía diciendo:

> Han amontonado adorno sobre adorno, color sobre color. [El estrado virreinal] es como el remate de un pastel de día de reyes. Pegaron bordados en placas de piedra y escudos de hojalata y hachas de guerra por todas partes. El tamaño [de toda la

colección de estructuras] le da una opulenta apariencia, como de un circo gigantesco y las decoraciones son las idóneas.[69]

La Asamblea Imperial

El 23 de diciembre, todo estaba listo para la llegada de la figura central de la Asamblea Imperial, el virrey lord Lytton. Los ochenta y cuatro mil indios y europeos habían ocupado sus extensos campos, los caminos estaban abiertos y el sitio estaba terminado. Las actividades de la asamblea durarían dos semanas, y el propósito era celebrar la ascensión de la reina Victoria a su título imperial como “Kaiser-i-Hind”. El título había sido propuesto por G. W. Leitner, profesor de lenguas orientales y rector del Colegio Universitario Gubernamental de Lahore. Leitner era húngaro de nacimiento y comenzó su carrera como orientalista, lingüista e intérprete del ejército inglés durante la guerra de Crimea, realizó sus estudios en Constantinopla, Malta y el King’s College de Londres, obtuvo un doctorado en la Universidad de Friburgo y era profesor de árabe y turco, y profesor de árabe y derecho mahometano en el King’s College de Londres antes de ir a Lahore en 1864.[70] Leitner afirmaba que los nativos de la India conocían muy bien la palabra *Kaiser,* pues la habían usado escritores mahometanos respecto al César romano, por lo que el gobernante del imperio bizantino debió ser conocido como *Kaiser-i-Rum.* En el caso particular del gobernante británico de la India era apropiado, pensaba Leitner, pues combinaba nítidamente los títulos imperiales de “cesar” romano, “kaiser” alemán y “czar” ruso. En el contexto indio tendría una singularidad propia, y no correría el riesgo de ser mal pronunciado por los indios como el título de emperatriz, ni asociaría al dominio británico títulos gastados como “shah”, “padishah” o “sultán”. Evitaba una asociación abierta del título con los títulos hindúes o musulmanes.[71]

Lord Lytton había sugerido a lord Salisbury a fines de julio de 1876, ya fuera por la lectura de Lytton o de Burne del panfleto de Leitner, que “Kaiser-i-Hind” era “totalmente familiar para la mentalidad oriental”, y “ampliamente reconocido” en la India y Asia central como “símbolo del poder imperial”. Además, el título era igual en sánscrito y árabe, “sonoro” y no “trillado o monopolizado por ninguna corona desde los cesares romanos”. Lytton le dejó a Salisbury la solución definitiva al problema del título indio de la reina.[72] Salisbury estuvo de acuerdo en usar Kaiser-i-Hind y fue anunciado debida y oficialmente en *The Times* el 7 de octubre de 1876. El título fue tildado de desconocido por el distinguido orientalista R. C. Caldwell, y Mir Aulad Ali, profesor de árabe y urdu en el Trinity College de Dublin, pensó que era “absurdo” pues formaba “la imagen de una dama europea, vestida con atavíos en parte árabes y en parte persas, peculiares de los hombres y con un turbante indio en su cabeza”.[73]

La llegada de Lytton a la estación de ferrocarril de Delhi fue el comienzo oficial de la asamblea. Se apeó del vagón de ferrocarril junto con su esposa, sus dos jóvenes hijas y su séquito oficial más cercano, dio un breve discurso de bienvenida a los gobernantes indios y altos oficiales de gobierno allí reunidos, dio un buen apretón de manos a algunos de los presentes y enseguida montó un cortejo de elefantes que lo esperaba.

Sobre el lomo del elefante que tenía la fama de ser el más grande de la India, propiedad del Rajah de Bañaras, iban lord y lady Lytton en un *houdah* de plata (palio colocado sobre el elefante) creado para la visita del príncipe de Gales el año anterior.

La procesión, conducida por tropas de caballería, avanzó por la ciudad de Delhi hasta el Fuerte Rojo, pasó alrededor de la mezquita de Jama Masjid y siguió hacia el noroeste donde estaban los campos en la colina. El itinerario de la procesión seguía una valla formada por soldados del ejército indio, indios y británicos, entre quienes se intercalaban contingentes de los ejércitos de los estados

principescos, vestidos con su armadura “medieval” y llevando armas indias. Lytton comentó que los soldados nativos ofrecían “una apariencia de lo más sorprendente y peculiar […] una exhibición vivida y variada de extrañas armas, extraños uniformes y extrañas figuras”.[74]

Le tomó a la procesión tres horas ir de la ciudad a los campamentos. Al paso del virrey, su séquito y otros funcionarios británicos, algunos de los sirvientes de los príncipes indios se unieron a la cola de la procesión oficial. Sin embargo, ninguno de los príncipes asistentes o indios notables caminaba en la procesión. Se trataba de gente que, como se vería durante toda la asamblea, buscaba recibir mercedes y honores de su emperatriz, y contemplar a los británicos actuando en su nombre como monarca de la India.

Lytton dedicó la semana entre su llegada y fastuosa entrada y el inicio de la asamblea (que se celebró para leer la proclama oficial de la ascensión de Victoria al trono imperial el 1 de enero de 1877), a dar audiencias a los jefes más prominentes y ofrecer varias recepciones y cenas a visitantes y participantes distinguidos. En total, Lytton sostuvo 120 audiencias durante su estancia en Delhi, contando las visitas de cortesía para corresponder a las de muchos de los príncipes, y recibió a varias delegaciones que entregaron peticiones y manifestaciones de lealtad para la nueva emperatriz.[75]

De estas reuniones, las más importantes fueron las celebradas para los príncipes en la tienda de recepciones del virrey. El príncipe en turno llegaría a una hora convenida acompañado de algunos de su séquito. Al entrar, según fuera su condición social precisa, sería saludado por el virrey, quien enseguida le ofrecería “su” escudo de armas bordado y cosido en un gran estandarte de seda. Las armas de los gobernantes indios fueron diseñadas por Robert Taylor, funcionario del servicio civil bengalí y aficionado a la heráldica. La primera vez que Taylor diseñó escudos de armas para gobernantes indios fue en ocasión de las vistas del duque de Edimburgo en 1869 y del príncipe de Gales en 1876. Lord Lytton decidió que para la

asamblea, además de las ya diseñadas por Taylor, se crearan otras ochenta.

Los blasones que Taylor creó se referían a su concepción de los orígenes míticos de las diferentes casas reinantes, su identificación con dioses o diosas particulares, sucesos en su historia, características topográficas de sus territorios, o incorporaban algún emblema ancestral asociado a una casa gobernante o incluso a un grupo de casas. La mayor parte de las armas de los rajputs tenían un sol que simbolizaba su ascendencia hasta Rama. Los jefes sikhs del Punjab tenían un jabalí en sus estandartes. El color del fondo de la insignia también podía usarse para denotar grupos regionales de jefes, por ejemplo algunos tenían árboles o plantas particulares cuyo significado era sagrado para alguna familia. Incluso se representaron sucesos del Motín siempre y cuando significaran lealtad hacia los británicos. Por momentos la imaginación de Taylor parecía agotarse. Cachemira, un estado de contención creado por los británicos en 1854 mediante la instalación de un maharaja en territorios controlados anteriormente por otros gobernantes, se conformó con tres líneas sinuosas que representaban las tres cordilleras del Himalaya, y tres rosas para representar la belleza del valle de Cachemira. Las armas se bordaron en grandes estandartes de seda, de cinco por cinco pies, al estilo romano, ya que la forma de los estandartes indios, que son banderines de seda, no se consideró apropiada para llevar las armas de la nueva nobleza feudal.[76] Además del obsequio del estandarte y del escudo de armas, a los gobernantes indios más importantes se ofrecía un gran medallón de oro que colgaba de un listón alrededor de sus cuellos. Jefes menores recibían medallones de plata al igual que cientos de funcionarios civiles y soldados, indios y británicos.

No todo salió bien a la hora de ofrecer los estandartes y medallones; el manejo de los estandartes resultó torpe y difícil por el peso de los postes de bronce y sus aditamentos, y no les quedó claro a los indios para qué servían. Pensaron que podrían usarse en

las procesiones si se ataban al lomo de los elefantes. Un oficial del ejército británico, al hacer entrega de medallas de plata a varios de sus soldados de caballería indios en urdu, no fue capaz de trasmitirles el sentido de las mismas. Se dirigió a sus tropas como sigue: *"Suwars* [cerdos —quería decir *sowar*, palabra urdu que significa soldado de caballería], su emperatriz les ha enviado un *billi* [gatos —quería decir *billa*, medallón] para que lo lleven colgado al cuello".[77] La intención era sustituir la entrega de *khelats* por los ofrecimientos enviados por la emperatriz y obviar la presentación de *nazar* (las monedas de oro). Es significativo que el regalo más importante haya sido una representación de la versión británica de los pasados de los gobernantes indios simbolizados en sus escudos de armas.

Al mediodía del 1 de enero de 1877, todo estaba listo para la entrada del virrey en el anfiteatro. Los príncipes y otros notables estaban sentados en sus secciones, la gradería de los espectadores estaba llena, y miles de tropas indias y europeas formadas en filas. El virrey y su pequeño séquito, incluyendo a su esposa, llegaron hacia el interior del anfiteatro al son de la "Marcha de Tannhäuser". Al descender del carruaje seis trompetas, vestidos con trajes medievales, tocaron una fanfarria. Entonces el virrey subió a su trono al compás del himno nacional. El heraldo principal, descrito como el oficial inglés más alto del ejército indio, leyó la proclama de la reina que anunciaba que a partir de entonces se añadiría el título de "emperatriz de la India" a su Dignidad y Títulos Reales.

T. H. Thornton, secretario del exterior del gobierno de la India, leyó una traducción al urdo de la proclama del nuevo título. Tras ello se hizo un saludo de 101 cañonazos y las tropas reunidas dispararon *feux-de-joie.* Los ruidos del cañón y de los fusiles hicieron que los elefantes y caballos que estaban en el acto huyeran en estampida; hubo varios muertos y heridos entre los que estaban cerca de los animales y se levantó una gran nube de polvo que duró hasta el fin de los actos.

Lytton dio un discurso en el que, como se acostumbraba en los discursos de los virreyes en las ocasiones más importantes, subrayaba el cumplimiento de la promesa de su emperatriz, señalada en su proclama del 1 de noviembre de 1858, según la cual se lograría una "prosperidad progresiva" combinada con el libre disfrute, por parte de los príncipes y pueblos de la India, "de sus honores hereditarios" y la protección "de sus legítimos intereses".

La "providencia" había creado la base histórica de la autoridad británica en la India, la cual había apelado a la corona "para reemplazar y superar el gobierno de buenos y grandes soberanos" pero cuyos sucesores habían fracasado

> en el aseguramiento de la paz interna de sus dominios. La lucha se volvió crónica y la anarquía surgía una y otra vez. Los débiles eran presa de los fuertes, y los fuertes víctimas de sus propias pasiones.

El gobierno de los sucesores de la casa de Tamerlane [gobernante mongol (1336-1405) antepasado de la dinastía mogol en la India], seguía diciendo Lytton, "ha dejado de ser la vía para el progreso del Oriente". Ahora, bajo el dominio británico, todos "los credos y razas" quedaban protegidos y guiados por "la mano firme del poder imperial", la cual ha conducido a un avance rápido y a "una prosperidad cada vez mayor".

Entonces, Lytton se refirió a los códigos apropiados de conducta para los componentes constitutivos del imperio. En primer lugar, se refirió a "los Administradores y Fieles Oficiales británicos de la Corona", a quienes se expresaba el agradecimiento de la reina por sus "grandes trabajos en bien del Imperio", y su "perseverante energía, virtud pública y entrega personal, sin parangón en la historia". En particular destacó a "los oficiales de distrito" por su paciente inteligencia y valor de que dependía la operación eficiente de todo el sistema de administración. Se hacía patente el agradecido reconocimiento de la reina a todos los miembros del servicio civil y militar por su capacidad para "sostener el alto carácter

de su raza, y para realizar los benignos preceptos de su religión". Lytton les dijo que "otorgaban a todos los demás credos y razas de este país los inestimables beneficios del buen gobierno". Se felicitó a la comunidad europea no oficial por los beneficios que la India había recibido "de su empresa, industria, energía social y virtud cívica".

El virrey agradeció a los príncipes y jefes del imperio en nombre de su emperatriz la lealtad y disposición mostradas para ayudar a su gobierno "si era atacado o amenazado", y que había sido para "unir la corona británica y a sus feudatarios y aliados que Su Majestad ha consentido graciosamente aceptar el título imperial".

El virrey dijo a los "súbditos nativos de la emperatriz de la India" que "los intereses permanentes de este imperio exigen la supervisión y dirección suprema de su administración por funcionarios británicos", quienes deben "seguir formando el canal práctico más importante mediante el cual las artes, las ciencias y la cultura de Occidente […] pueda fluir libremente hacia el Oriente". No obstante esta afirmación de la superioridad inglesa, había un lugar para que los "nativos de la India" participaran en la administración "del país que vosotros habitáis". Sin embargo, los cargos en los niveles más altos de la administración pública no sólo debían ser para aquéllos con "aptitudes intelectuales", sinó también para los que eran "dirigentes naturales", "por nacimiento, rango e influencia hereditaria"; es decir, la aristocracia feudal, la cual estaba siendo creada en la asamblea.

El virrey concluyó su discurso leyendo un mensaje telegráfico de "la Reina, vuestra Emperatriz", quien manifestaba a todos los reunidos su afecto. "Nuestro gobierno", decía en el telegrama, se basa en los grandes principios de libertad, igualdad y justicia, "los cuales habrán de fomentar su felicidad" y aumentar su "prosperidad e impulsar su bienestar".[78]

La conclusión del discurso del virrey fue saludada con grandes vítores, y cuando callaron, el maharaja Scindia se levantó y se

dirigió a la reina en urdu y dijo:

> Shah in Shah, Padshah, Dios os bendiga. Los príncipes de la India os bendicen y oran para que vuestro *hukumat* [el poder de dar órdenes absolutas que deben ser obedecidas, soberanía] permanezca firme para siempre.[79]

A Scindia siguieron otros gobernantes que expresaron su agradecimiento y prometieron su lealtad. Lytton tomó la declaración de Scindia, que parece haber sido espontánea, no obstante su olvido al dirigirse a la reina de usar el título de *Kaiser-i-Hind*, como signo del cumplimiento de la intención de la asamblea.

Las actividades de la asamblea continuaron por otros cuatro días. Entre otras, hubo una competencia de tiro, la inauguración de la Carrera de la Copa Real, ganada como era debido por uno de los caballos de los príncipes, varias cenas y recepciones y la presentación de manifiestos de lealtad y peticiones por parte de varios cuerpos regionales y civiles. También hubo una amplia exposición de artesanías indias. Los actos concluyeron con una marcha de las tropas imperiales, seguidas de contingentes de los ejércitos de los príncipes. Se anunciaron largas listas de nuevos honores, a algunos príncipes se les permitió aumentar las salvas de sus saludos, y a doce europeos y ocho indios se les concedió el título de “Consejero de la Emperatriz”. Se armó a treinta y nueve nuevos miembros de la orden de la Estrella para celebrar la ocasión y se crearon numerosos nuevos títulos nobiliarios para los indios. Se liberaron miles de prisioneros y a muchos se les redujo la sentencia, y se dieron premios en dinero a miembros de las fuerzas armadas. El día de la proclama se llevaron a cabo ceremonias en toda la India para celebrar la ocasión. En total, más de trescientas de tales reuniones se celebraron en las capitales de las presidencias, en todas las estaciones civiles y militares, hasta en los cuarteles locales tahsiles. En las ciudades, los planes para la ocasión fueron diseñados en general por funcionarios indios locales, e incluyeron *durbars,* presentación de poemas y odas en sánscrito y otras

lenguas, desfiles de escolares y regalos de dulces para los niños, alimentación de pobres, distribución de ropas a los necesitados, culminando generalmente con un espectáculo de fuegos artificiales por la noche.

Conclusión

Los historiadores han prestado poca atención a la asamblea de 1877; en el mejor de los casos se le considera una especie de locura, un gran *tamasha,* o espectáculo, pero que tuvo pocas consecuencias prácticas. En las historias del nacionalismo indio se le menciona como la ocasión en que, por vez primera, los primeros dirigentes y periodistas nacionalistas de toda la India se reunieron en el mismo lugar al mismo tiempo, pero se descarta debido a que se piensa que fue un mero escaparate para ocultar las realidades imperiales. También se considera como un ejemplo de la insensibilidad de los gobernantes imperiales, quienes gastaron grandes sumas de recursos públicos en tiempos de hambruna.

En el momento en que fue planeada e inmediatamente después, la asamblea fue bastante criticada en la prensa de lengua india así como en los periódicos de habla inglesa. Al igual que los intentos de Ellenborough de glorificación imperial, muchos la veían de alguna manera como algo no inglés y como la expresión de las desbocadas imaginaciones de Disraeli y Lytton.

Con todo, tanto indios como europeos siguieron refiriéndose a la asamblea como una especie de hito, un acto que señalaba un antes y un después. Se volvió la referencia obligada para valorar las ceremonias públicas. Se puede decir que el acto se repitió en dos ocasiones: en 1903, cuando lord Curzon organizó un *durbar* imperial en Delhi para proclamar a Eduardo VII emperador de la India exactamente en el mismo lugar en el que se proclamó el título imperial de su madre y, en 1911, también en el mismo lugar, cuando

Jorge V se presentó para coronarse como emperador de la India. Curzon, un hombre de una energía e inteligencia enormes, y con una creencia casi megalómana en su propio poder para gobernar la India, invirtió casi seis meses para planear “su” *durbar,* y siempre se esforzaba por seguir las formas que Lytton había establecido. Cuando se apartaba de dichas formas, se sentía obligado a ofrecer detalladas y prolijas explicaciones de sus cambios y adiciones. En todo caso, Curzon quería que el *durbar* imperial fuera más “indio” que la asamblea, de ahí que el motivo del diseño fuese “indo-sarraceno”, más que “Victoriano feudal”. También quería una participación más activa en el propio acto de parte de los príncipes, quienes debían de ofrecer actos directos de honor. Esta clase de participación se volvió el interés central del *durbar* imperial de 1911, cuando muchos de los príncipes más prominentes, durante el propio *durbar,* se arrodillaron individualmente ante su emperador, en lo que se llamó “el pabellón de los homenajes”, el cual reemplazó el estrado del virrey como pieza central del anfiteatro.

¿Cuál fue la importancia o consecuencia no sólo de la Asamblea Imperial y de los *Durbars* Imperiales, sino también del lenguaje ritual creado para expresar, hacer patente y obligada la construcción británica de su autoridad sobre la India? ¿Acaso Lytton y sus sucesores lograron sus objetivos? En cierto nivel la respuesta es no, pues la India, Pakistán y Bangladesh son hoy naciones independientes. La idea de una permanencia del gobierno imperial es una curiosidad casi olvidada para muchos historiadores, desde los que ven los acontecimientos de 1877 a 1947 como un toma y daca, hasta los que los ven como la culminación de la lucha antiimperialista de los pueblos indios.

Creo, sin embargo, que hay otra forma de ver el problema del logro o fracaso de las intenciones de Lytton y sus asociados y la codificación del lenguaje ritual. Me he centrado casi exclusivamente en la construcción británica de la autoridad y sus representaciones. Cuando los indios, en particular durante los primeros años de su

movimiento nacional, llegaron a desarrollar su propio lenguaje político público, mediante sus propias organizaciones, ¿qué lenguaje usaron? Me inclino a pensar que efectivamente usaron el mismo lenguaje que usaron sus gobernantes británicos. Las primeras reuniones de los Comités del Congreso de Toda la India (All India Congress Cominees) eran muy parecidas a los *durbars,* con sus procesiones y el lugar central de las figuras más prominentes y sus discursos, los cuales se convirtieron en el vehículo mediante el cual trataron de participar en la consolidación de valores de "gobierno progresivo" y la obtención de la felicidad y bienestar de los pueblos indios. El lenguaje británico fue eficaz en el sentido de estableccer los términos del discurso del movimiento nacionalista en sus etapas iniciales. De hecho, los primeros nacionalistas afirmaban que eran más leales a los verdaderos fines del imperio indio que sus gobernantes ingleses.

Se considera que el primer Movimiento de No Cooperación de 1920-1921 señala el establecimiento definitivo de Gandhi como la figura crucial en la lucha nacionalista. Era la primera vez que se intentaba usar un nuevo lenguaje en la forma de no cooperación y resistencia pasiva. A fin de cuentas, éste fue el primer rechazo maduro y extenso de la autoridad británica en la India. El movimiento empezó por el anuncio de Gandhi según el cual los indios debían devolver todos los honores y emblemas concedidos por el gobierno imperial. Con esto, Gandhi no atacaba las instituciones de gobierno, sino la facultad de ese gobierno de dar sentido y hacer obligatoria su autoridad mediante la creación de honores.

La mayor parte de las contribuciones de Gandhi al movimiento nacionalista se enfocaba en la creación y representación de nuevos códigos de conducta basados en una teoría de la autoridad radicalmente diferente. Estas contribuciones se manifestaron en una serie de iniciativas. Los indios ya no debían usar ni ropas occidentales ni las ropas "nativas" decretadas por sus gobernantes imperiales, sino

simple ropa campesina hilada en casa. La oración comunal y no la atmósfera de *durbar* de las reuniones políticas, era la ocasión de divulgación de su mensaje. La costumbre india de peregrinar se adaptó a la política al transformarse en las marchas de Gandhi, y la idea del *paidatra* (la marcha del político entre el pueblo) todavía forma parte de los rituales políticos de la India.

No obstante, el lenguaje británico no murió fácil o rápidamente y es posible que siga vivo de varias maneras. El fin del imperio se manifestó en el mismo lugar donde se puede decir que empezó, en 1857, cuando se profanó el palacio mogol y los oficiales ingleses bebieron vino y comieron carne de puerco. El momento de la transferencia de la autoridad del virrey al nuevo primer ministro de una India independiente se hizo patente en el Fuerte Rojo al arriar la bandera del Reino Unido a medianoche, el 14 de agosto de 1947, ante una muchedumbre de indios jubilosos.

NOTAS AL PIE

[1] "Queen Victoria's Proclamation, 1 November 1858", en C. H. Phillips, H. L. Singh y B. N. Pandey (editores), *The Evolution of India and Pakistan 1858-1947: Select Documents*, Londres, 1962, pp. 10-11.

[2] J. H. Plumb, *The Death of the Past,* Boston, 1971, p. 41.

[3] F. W. Buckler, "The Oriental Despot", *Anglican Theological Review*, 1927, número 8, p. 241.

[4] *Ibid.,* p. 239.

[5] Abu Al Fazl, *The Ain-i-Akhari,* traducido por H. Blochman, editado por D. C. Phillot, 2a. ed., Calcuta, 1927, clxvii.

[6] Wellesley a Lake, 27 de julio de 1803, en Montgomery Martin (editor), *The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marquess of Wellesley During His Administration in India,* Londres, 1837, vol. 3, p. 237.

[7] *Ibid.,* p. 208.

[8] Wellesley a la Junta de Directores, 13 de julio de 1804, en Martin, *The Despatches, Minutes…,* 1837, vol. 4, p. 153.

[9] John W. Kaye y George B. Malleson, *Kaye's and Malleson s History of the Indian Mutinyof 1857-1858,* 2a. ed., Londres, 1892, vol. 2, p. 4.

[10] Ronald Inden, "Cultural Symbolic Constitutions in Ancient India", mimeografiado, 1976, pp. 6-8.

[11] "Bentinck Minute 2 January 1834", I. O. L. R. [Indian Office Library and Records] Board's Collection, 1551/62/250, p. 83.

[12] *Ibid.*, p. 94.

[13] John Rosselli, *Lord William Bentinck*, Berkeley, 1974, p. 192.

[14] "Extract Political Letter To Bengal 3 July 1829", I. O. L. R. Board's Collection, 1370/54/508, p. 12.

[15] "Bentinck to Ct Director, Minute, 2 January 1834", I. O. L. R., Board's Colection, 155/62/252, p. 83.

[16] Albert H., Imlah, *Lord Ellenborough: A Biography of Edward Law, Earl of Ellenborough, Governor General of India,* Cambridge, 1939, p. 41.

[17] *Ibid.,* p. 42.

[18] John William Kaye, *History of the War in Afghanistan*, Londres, 1851, vol. 2, pp. 646-647.

[19] Lord Colchester (editor), *The History of the Indian Administration of Lord Ellenborough*, Londres, s. f., p. 64.

[20] *Ibid., pp.* 324-38.

[21] A. C. Das Gupta (editor), *The Days of John Company: Selections from the Calcutta Gazette, 1824-1832,* Calcuta, 1959, p. 23.

[22] *Ibid.,* p. 26.

[23] *Ibid.,* p. 3.

[24] Punjab Government Records: *Correspondence*, vol. 7, segunda parte, p. 39; H. L. O. Garrett, "The Trial of Bahadur Shah *Wt Journal of the Punjab University Historical Society*, vol. 1, primera parte, abril, 1932, pp. 3-18; F. W. Buckler, "The Political Theory of the Indian Mutiny", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4a. serie, vol. 5, 1922, pp. 71-100.

[25] Michael Walzer, *Regicide and Revolution,* Cambridge, 1974, p. 6.

[26] *Parliamentary Debates* de Hansard, tercera serie, CCXXVII, 1876, p. 4.

[27] *Ibid.,* p. 409.

[28] *Ibid.,* p. 410.

[29] *Ibid.,* p. 409.

[30] *Ibid.,* p. 1750.

[31] Lytton a Salisbury, 12 de agosto de 1876, 1. O. L. R., E218/518/1, p. 367.

[32] Major General Sir Owen Tudor Burne, *Memories*, Londres, 1907, p. 204, y *passim* para su trayectoria política.

[33] Field-Marshal Lord Roberts of Kandahar, *Forty-one Years in India*, Nueva York, 1900, vol. 2, pp. 91-92.

[34] O. T. Burne, "The Empress of India", *Asiatic Quarterly Review*, vol. 3, 1887, p. 22.

[35] Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1875, I. O. L. R., E218/518/1, p. 147.

[36] *Ibid*., p. 149.

[37] L. A. Knight en su artículo "The Royal Titles Act and India", *Historical Journal*, vol. xi, núm. 3, 1968, pp. 488-507, presenta detalles de muchos de los reclamos territoriales y quejas de entonces, que se pensaba podrían emerger en el *durbar,* T. H. Thornton, *General Sir Richard Meade,* Londres, 1898, p. 310.

[38] Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1875, I. O. L. R., E218/518/1, p. 149.

[39] Lytton a la reina Victoria, 21 de abril de 1876, 1. O. L. R., E218/518/1.

[40] I. O. L. R. Political and Secret Letters from India, enero y febrero de 1877, núm. 24, párrafo 20.

[41] Lytton a la reina Victoria, 4 de mayo de 1876, 1. O. L. R., E218/518/1.

[42] Lytton a Salisbury, 30 de octubre de 1876, *ibid.*

[43] Lytton a la reina Victoria, 15 de noviembre de 1876, *ibid.*

[44] Lytton a Salisbury, 30 de julio de 1876, *ibid.,* p. 318.

[45] *Ibid., p.* 319.

[46] *Gazette of India,* número extraordinario, 1 de enero de 1877, p. 11.

[47] Lytton a Salisbury, 11 de mayo de 1876, 1. O. L. R., E218/518/1, p. 149.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid., p.* 150.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*

[53] I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, febrero de 1877, número 24, párrafo 5.

[54] *Ibid.*

[55] Para una lista de los invitados más importantes, véase *ibid.,* anexos 1 y 2.

[56] *Gazette of India,* número extraordinario, 18 de agosto de 1876.

[57] I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, febrero de 1877, núm. 24, anexo 11, "Speech of Lord Lytton at State Banquet".

[58] I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 de septiembre de 1876, Temple Papers, manuscritos europeos, F86/166.

[59] *Ibid.*

[60] I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 de septiembre de 1876, Temple Papers, manuscritos europeos, F86/166.

[61] Las cifras se encuentran en I. O. L. R., Political and Secret Letters from India, 6 de agosto de 1877, núm. 140, anexo 8.

[62] J. Talboys Wheeler, *The History of the Imperial Assemblage at Delhi*, Londres, 1877, p. 47.

[63] Wheeler, *op. cit.,* p. 47.

[64] Citado en Lady Betty Balfour, *The History of Lord Lytton's Administration.* 1876-1880, Londres, 1899, p. 123.

[65] Lytton, “Memorándum”, I. O. L. R., Imperial Assemblage Proceedings 8, 15 de septiembre de 1876, Temple Papers, manuscrito europeo F86/166, párrafo 16.

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.,* párrafo 18. Véase asimismo Thornton, *General Sir Richard Meade*, Londres, 1898, apéndice del capítulo 21, “Note on the Arrangement of the Imperial Assemblage”.

[68] Val C. Prinsep, *Imperial India. An Artist’s Journal*, Londres, 1879, p. 20.

[69] *Ibid.,* p. 29.

[70] G. W. Leitner, *Kaiser-i-Hind: The Only Appropriate Translation of the Title of the Empressof India,* Lahore, 1876, pp. 11-12.

[71] *Ibid.,* p. 9.

[72] Lytton a Salisbury, 30 de julio de 1876, 1. O. L. R., E218/515, pp. 321-322.

[73] *Athenaeum*, número 2559, 11 de noviembre de 1876, pp. 624-625, núm. 2561, 25 de noviembre de 1876, pp. 688-689.

[74] Lytton a la reina Victoria, I. O. L. R. Letters Despatched to the Queen, 12 de diciembre de 1876 al 1 de enero de 1877, E218/515/2.

[75] Thornton, *op. cit.,* p. 305.

[76] R. Taylor, *The Princely Armory Being a Display for the Arms of the Ruling Chiefs of Indiaafter their Banners as Preparedfor the Imperial Assemblage held at Delhi on the First Day of January, 1877,* I. O. L. R., mecanografiado, y *Pioneer Mail,* 4 de noviembre de 1904 (recorte incluido en Taylor, *Princely Armory* en I. O. L. R.).

[77] Burne, *Memories*, pp. 42-43.

[78] *Gazette of India*, número extraordinario, 1 de enero de 1877, pp. 3-7.

[79] Thornton, p. 310.

LA PROSA DE LA CONTRAINSURGENCIA[1]

Ranajit Guha
Universidad Nacional de Australia

I

Bajo el Raj, cuando un campesino se rebelaba en cualquier tiempo o lugar, lo hacía necesaria y explícitamente violando una serie de códigos que definían su propia existencia como miembro de aquella sociedad colonial, y aún en gran medida semifeudal, pues su condición subalterna se materializaba en la estructura de la propiedad y era institucionalizada por la ley, santificada por la religión y hecha tolerable —e incluso deseable— por la tradición. De hecho, rebelarse significaba destruir muchos de estos signos familiares que este campesino había aprendido a leer y manipular para extraerle un significado al duro mundo que lo rodeaba y poder aceptarlo. Bajo estas condiciones, el riesgo que se corría al *turn things upsidedown*[2] realmente era tan grande que el campesino difícilmente emprendería semejante proyecto impensadamente.

En las fuentes primarias de evidencia histórica nada hay que plantee algo diferente a lo anterior. Dichas fuentes desmienten el

mito, vendido con tanta frecuencia por escritos irresponsables e impresionistas sobre el tema, según el cual las insurrecciones campesinas eran asuntos puramente espontáneos y no premeditados. La verdad es bastante distinta. Sería difícil citar una sola revuelta de alguna escala significativa que de hecho no haya estado precedida sea por tipos de movilización menos militantes —cuando se habían tratado otros medios y no habían dado resultados—, sea por deliberaciones entre sus jefes para sopesar seriamente los pros y los contras de recurrir en algún momento a las armas. En acontecimientos tan diferentes unos de otros en cuanto al contexto, el carácter y la composición de los participantes, tales como el *dhing* de Rangpur contra Debi Sinha (1783), el *bidroha* de Barasat dirigido por Titu Mir (1831), el *hool* santal (1855) y el "Motín azul" de 1860, en cada caso los protagonistas habían utilizado peticiones, delegaciones y otras formas de súplica antes de declararle realmente la guerra a sus opresores.[3] Es más, las rebeliones de los kol (1823), los santal y los munda (1899-1900) así como el *dhing* de Rangpur y las *jacqueries* (rebeliones campesinas) en los distritos de Allahabad y Ghazipur durante la Rebelión de los cipayos de 1857-1858 (para citar sólo dos de los muchos ejemplos en esa notable serie) fueron iniciados todos tras consultas planificadas y en algunos casos prolongadas entre los representantes de las masas campesinas locales.[4] A decir verdad apenas si existe algún ejemplo de que el campesinado —ya fueran los prudentes y francos aldeanos de las planicies o los supuestamente más imprevisibles adivasis de las regiones de tierras altas— se haya rebelado por casualidad o llevado por la corriente. Ellos tenían demasiado en juego y no iban a lanzarse a la rebelión excepto como una manera deliberada, aunque fuera desesperada, de salir de una existencia intolerable. Dicho en otras palabras, la insurgencia fue una empresa motivada y consciente llevada a cabo por las masas rurales.

Esta conciencia, no obstante, parece haber recibido poca atención en lo que se ha escrito sobre el tema. La historiografía se ha

contentado con tratar al campesino rebelde sólo como una persona o miembro empírico de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón configuraron la *praxis* llamada rebelión. En la mayor parte de las narraciones, esta omisión de hecho está teñida por metáforas que asimilan las revueltas campesinas a los fenómenos naturales: estallan como tormentas llenas de truenos, se sacuden como terremotos, cunden como los incendios, infectan como las epidemias. Dicho en otras palabras, cuando el proverbial hombre de la tierra se revuelve, se trata de un asunto que hay que explicar en términos de la historia natural. Incluso cuando esta historiografía se ve orillada a presentar una explicación en términos digamos más humanos, lo hará dando por sentada una identidad entre naturaleza y cultura, el sello, supuestamente, de un estado muy bajo de civilización que se ejemplifica en "aquellos estallidos periódicos de crimen y desorden de que son presa todas las tribus salvajes", como dijo el primer historiador de la rebelión chuar.[5] De manera alternada se busca una explicación mediante una enumeración de las causas —por ejemplo, factores de privación política y económica que para nada se relacionan con la conciencia del campesino o lo hacen de manera negativa— que desencadenaron la rebelión como una especie de acción refleja; esto es, como una respuesta instintiva y casi mecánica a sufrimientos físicos de algún tipo (por ejemplo, el hambre, la tortura, el trabajo forzado, etc.) o como una reacción pasiva frente a alguna iniciativa de su enemigo superordinado. En ambos casos, la insurgencia se considera como *externa* a la conciencia del campesino y hace que la Causa sustituya a la Razón (o sea la lógica de esa conciencia) como un fantasma vicario.

II

¿Cómo llegó la historiografía a tener esta ceguera tan particular y por qué nunca ha encontrado una cura? En busca de una respuesta podríamos comenzar por mirar de cerca sus elementos constitutivos y examinar los cortes, costuras y puntadas —aquellas marcas de remiendo— que nos hablan acerca del material del cual está hecha y la forma en que este material impregnó el tejido de la escritura.

El *corpus* de la escritura histórica sobre la insurgencia campesina en la India colonial se compone de tres tipos de discursos. Estos pueden describirse como *primarios, secundarios* y *terciarios*, según su orden de aparición en el tiempo y su filiación. Cada uno de ellos se diferencia de los demás por el grado de identificación formal o reconocida (en oposición a real o tácita) con un punto de vista oficial, por la medida de su distancia respecto al suceso al que se refiere y por la relación de los componentes distributivos y de integración en su narración.

Para comenzar con el discurso primario, digamos que éste tiene casi sin excepción un carácter oficial, en el sentido amplio del término. Esto es, proviene no sólo de burócratas, soldados, detectives y demás personas directamente empleadas por el gobierno, sino también de aquéllos pertenecientes al sector no oficial que tenían una relación simbiótica con el Raj, como colonos, misioneros, comerciantes, técnicos, etc., entre los blancos, y terratenientes, prestamistas, etc., entre los nativos. También era oficial en la medida en que estaba destinado principalmente al uso administrativo: para proporcionar información al gobierno, para la realización de acciones por parte de éste y para la determinación de sus políticas. Incluso cuando incorporaba declaraciones emanadas del “otro lado”, de los insurgentes o de sus aliados, por ejemplo —como solía hacerlo por medio de informes directos o indirectos en el cuerpo de la correspondencia oficial o incluso por lo común como “documentos anexos” a esta última—, esto sólo se hacía como parte de un argumento suscitado por los intereses de los administradores. Dicho de otro modo, cualquiera que fuera su forma particular —y en

realidad existía una variedad asombrosa que iba desde la carta introductoria, el telegrama, el despacho y el comunicado oficial hasta el sumario, el informe, el juicio y la proclamación definitivos— su producción y circulación estaban supeditadas necesariamente a las razones de Estado.

Otro de los rasgos distintivos de este tipo de discurso es, sin embargo, su inmediatez. Esto se derivaba de dos condiciones: primero, que las declaraciones de esta clase se escribían al mismo tiempo o poco después del acontecimiento y, segundo, que esto lo hacían los participantes implicados, definiéndose como "participante", para este propósito, en el sentido amplio de un contemporáneo implicado en el acontecimiento, sea en la acción o indirectamente como espectador. Esto excluiría, por supuesto, aquel género de escritura retrospectiva en la que, como en algunas memorias, el acontecimiento y su recuerdo se encuentran separados por un intervalo considerable, pero que aun así deja una documentación masiva —"fuentes primarias", como se conocen en el oficio— para hablarle al historiador con una especie de voz ancestral y hacerlo sentir cercano a su tema.

Los dos especímenes que se citan enseguida son claramente representativos de este tipo. Uno de ellos se relaciona con el levantamiento de Barasat de 1831 y el otro con la rebelión santal de 1855.

TEXTO 1[6]

Al General Ayudante Delegado del Ejército

Señor,

Habiendo llegado al gobierno información auténtica de que un cuerpo de *Insurgentes Fanáticos* está cometiendo en la actualidad *las másatrevidas y desenfrenadas atrocidades contra los Habitantes* de la Región en las vecindades de Tippy en la Magistratura de Baraset y que ha desafiado y repelido la fuerza más poderosa que la

Autoridad Civil local pudo reunir para aprehenderlos, por órdenes del Honorable Vice Presidente en el Consejo solicito de usted que Comunique sin tardanza al Oficial General que Comanda la División de la Presidencia las órdenes del Gobierno para que un Batallón Completo de la Infantería Nativa de Barrackpore y dos cañones de seis equipados con los cumplidos *[sic]* necesarios de Golundaze desde Dum Dum, todo bajo el Mando de un Oficial de Campo de buen juicio y con capacidad de decisión, reciba inmediatamente la orden de encaminarse a Baraset, donde se le unirán 1 Havildar y 12 Soldados de Caballería del 3er. Regimiento de Caballería Ligera, que actualmente constituyen la escolta del Honorable el Vice Presidente.

2o. El Magistrado se encontrará con el Oficial al Mando del Destacamento en Barraset y suministrará la información necesaria para instruirlo respecto de la posición de los Insurgentes; pero sin tener ninguna autoridad para interferir en las operaciones Militares que el Oficial al Mando de los Destacamentos juzgue convenientes, para el propósito de expulsar o atrapar o en caso de resistencia destruir a aquellos que perseveren en su *desafío a la autoridad del Estado* y en *laperturbación de la tranquilidad pública.*

3o. Se concluye que el servicio no será de una naturaleza prolongada tal que requiera un suministro mayor de las municiones que quepan en las Cartucheras y en dos Carretas de Artillería para las Armas, y que no habrá dificultades respecto del acarreo. En caso contrario cualquier ayuda necesaria será suministrada.

4o. Se darán instrucciones al Magistrado para que dé toda la ayuda posible en cuanto a los suministros y otros requerimientos para las Tropas.

Cámara del Consejo — Su humilde, etc.

10 de noviembre de 1831 — (Firmado) Wm. Casement Cor.

Secret, del Dpto. Milit. del Gob.

TEXTO 2[7]

De Señor Don W. C. Taylor.

A Señor Don F. S. Mudge.

Fechada el 7 de julio de 1855

Mi querido Mudge,

Hay una gran concentración de Santales 4 o 5 mil hombres en un lugar situado a unas 8 millas y estoy enterado de que están bien armados con Arcos y flechas, *Tulwars*, Lanzas, etc. y que *es su intenciónatacar a todos los Europeos de los alrededores y*

saquearlos y asesinarlos. Lacausa de todo esto es que uno de sus Dioses supuestamente ha Encarnado y hahecho su aparición en algún lugar cercano a éste, y que su intención es reinarcomo Rey sobre toda esta parte de la India, y ha ordenado a los santales quejunten y den muerte a todos los Europeos y Nativos influyentes de los alrededores. Como éste es el punto más cercano al lugar de reunión supongo que seráatacado primero y pienso que lo mejor que puedes hacer es que les avises a las autoridades en Berhampore y pidas ayuda militar puesto *que para nada es un buen panorama ser asesinado* y en la medida de lo que puedo ver éste es un *asunto bastante serio.*

Sreecond — Tuyo etc.

7 de julio de 1855 — /Firmado/W. C. Taylor

Nada podría ser más inmediato que estos textos. Escritos en cuanto estos acontecimientos fueron reconocidos como rebeliones por aquellos que más los temían, se encuentran entre los primerísimos informes con los que contamos sobre dichos acontecimientos en las colecciones de la India Office Library y en los Archivos del Estado de Bengala Occidental. Como lo revela la evidencia del *bidroha* de 1831,[8] no fue sino hasta el 10 de noviembre cuando las autoridades de Calcuta llegaron a reconocer la violencia de la que se informaba desde la región de Barasat por lo que era: una insurrección hecha y derecha encabezada por Ti tu Mir y sus hombres. La carta del coronel Casement nos marca el momento en que el hasta entonces desconocido dirigente de un campesinado local entró en liza con el Raj y con ello se abrió camino en la historia. La fecha del otro documento también rememora un comienzo: el del *hool* santal. Fue ese mismo día, el 7 de julio de 1855, cuando el asesinato del *daroga* [jefe de policía] Mahesh, a raíz de un encuentro entre su policía y los campesinos reunidos en Bhagnadihi, hizo estallar el levantamiento. El informe fue tan elocuente que recogió esa nota escrita por un empleado europeo del Ferrocarril de la India Oriental con evidente alarma en Sreecond, por el bien de su colega y del *sarkar* [gobierno colonial]. Es más, éstas son palabras que trasmiten de la manera más directa

posible el impacto que tiene una revuelta campesina sobre sus enemigos durante sus primeras horas sanguinarias.

III

Nada de esta instantaneidad se filtra al siguiente nivel: el del discurso secundario. Este utiliza el discurso primario como *matériel,* pero al mismo tiempo lo transforma. Para contrastar los dos tipos de discursos podríamos pensar en éste como una historiografía en bruto, en un estado primordial, o como un embrión que aún no se ha articulado en un:organismo con miembros diferenciados, y en aquél como el producto procesado, por más crudo que sea ese procesamiento, un discurso debidamente constituido aunque en su infancia.

Resulta bastante obvio que la diferencia está en función del tiempo. En la cronología de este *corpus* en particular, el discurso secundario sigue al primario a cierta distancia y abre la perspectiva de transformar un acontecimiento en historia, en la percepción no sólo de los que están afuera sino también de los participantes. Fue así como Mark Thornhill, magistrado de Mathura durante el verano de 1857 cuando un motín de la Guardia del Tesoro provocó levantamientos campesinos por todo el distrito, habría de reflexionar sobre la condición alterada de su propia narración, en la que él mismo figuraba como protagonista. En la introducción a sus conocidas memorias, *The Personal Adventures And Experiences Of A Magistrate During The Rise, Progress, And Suppresion Of The Indian Mutiny,* publicadas en Londres en 1884, escribió veintisiete años después del acontecimiento:

> Luego de la supresión del Motín Indio, comencé a escribir un relato de mis aventuras […] para el momento en que terminé mi narración, el interés del público por el tema ya se había agotado. Desde entonces han pasado años y ha surgido un interés de otra

> índole. Los acontecimientos de esa época se han vuelto historia, y es a esa historia a la que podría contribuir mi relato […] Por ello he decidido publicar mi narración […]

Despojado de contemporaneidad, un discurso se recupera así como un elemento del pasado y se clasifica como historia. Este cambio, tanto de aspecto como de categoría, lo sitúa en la intersección misma entre el colonialismo y la historiografía, dotándolo de un carácter dual que está ligado, al mismo tiempo, al sistema de poder y a la manera particular de su representación.

Su autoría es en sí misma testigo de esta intersección, y Thornhill no fue de ninguna manera el único administrador metido a historiador. De hecho, él fue uno de los muchos funcionarios, civiles y militares, que escribió en retrospectiva sobre los disturbios populares en la India rural bajo el Raj. Tomadas en su conjunto, esas declaraciones entran en dos clases. Primero estaban aquellas que se basaban en la propia experiencia de los escritores como participantes. Siendo recuerdos de algún tipo, estas declaraciones se escribieron, bien con un considerable retraso respecto de los acontecimientos narrados, o bien casi al mismo tiempo que éstos se producían, pero a diferencia del discurso primario estaban orientados hacia un público lector. Esta última distinción tan importante revela cómo la mentalidad colonialista se las arreglaba para cumplirle a Clío y a la contrainsurgencia al mismo tiempo, de manera que la supuesta neutralidad de aquélla difícilmente habría permanecido sin ser afectada por la pasión de ésta, un punto al que pronto regresaremos. La literatura sobre el Motín que se ocupa de la violencia del campesinado (especialmente en las provincias noroccidentales y en la India Central) tanto como de la de los cipayos, es pródiga en reminiscencias de ambos tipos. Relatos escritos casi al mismo tiempo que los sucesos, tales como *Service and Adventure with Khakee Ressallah or Meerut Volunteer Horse during the Mutinies of1857-58* (Londres, 1858) de Dunlop, y *Personal Adventuresduring the Indian Rebellion in Rohilcund, Futtehghur, and Oudh* (Londres, 1858) de Edwards, para mencionar

sólo dos de una vasta cosecha destinada a alimentar a un público que no se hartaba de tales cuentos de horror y gloria, alcanzaban el mismo nivel de narraciones como la de Thornhill, escritas mucho tiempo después de los acontecimientos.

La otra clase de escritos que clasifica como discurso secundario es el trabajo de los administradores. También ellos se dirigían a un lector predominantemente no oficial pero sobre temas que no estaban ligados en forma directa a su experiencia. Su trabajo incluye algunos de los relatos de más amplio uso y tenidos en mayor estima sobre los levantamientos campesinos, escritos como monografías acerca de acontecimientos particulares —como los de Jamini Mohan Ghosh acerca de los disturbios de los *sannyasi* y los faquires y los de J. C. Price sobre la rebelión chuar— o como declaraciones incluidas en historias más abarcadoras como la de W. W. Hunter sobre el *hool* santal en *The Annals of Rural Bengal*. Aparte de éstos, hubo las distinguidas contribuciones que hicieron algunas de las mejores mentes del Servicio Civil a los capítulos históricos de las *District Gazetteers*. Tomados en su conjunto, éstos constituyen un cuerpo sustancial de escritos que gozan de mucha autoridad entre los estudiosos del tema, y casi no existe ninguna historiografía en el siguiente nivel, el discurso terciario, que no se apoye en ellos.

El prestigio de este género se debe, en no poca medida, al aura de imparcialidad que lo rodea. Al mantener con firmeza su narración fuera de los límites de la participación personal, estos autores lograron conferirle a aquélla, si bien sólo por implicación, una apariencia de verdad. Como funcionarios, ellos eran sin duda los portadores de la voluntad del Estado. Pero como escribieron acerca de un pasado en el que no figuraron como funcionarios, se considera que sus afirmaciones son más auténticas y menos sesgadas que las de sus homólogos cuyos relatos, basados en recuerdos, estaban necesariamente contaminados por su intervención en los conflictos rurales como agentes del Raj. Al

contrastar ambas posturas, se cree que aquéllos se acercaron desde afuera a los acontecimientos narrados. Como observadores separados clínicamente del sitio y tema del diagnóstico, se supone que ellos encontraron para su discurso un nicho en aquel reino de neutralidad perfecta —el reino de la Historia— sobre el cual presiden el Aoristo y la Tercera Persona.

IV

¿Cuán válida es esta pretensión de neutralidad? Una respuesta sería que no podemos dar por sentado ningún sesgo en esta clase de obra histórica por el simple hecho de originarse en autores comprometidos con el colonialismo. Considerar eso evidente sería negarle a la historiografía la posibilidad de reconocer sus propias insuficiencias, traicionando así el propósito de este ejercicio. De lo que sigue debería resultar claro que es precisamente por negarse a *probar* lo que parece obvio, que los historiadores de la insurgencia campesina permanecen entrampados… en lo obvio. La crítica, por lo tanto, no debe empezar por nombrar un sesgo sino por un examen de los componentes del discurso, vehículo de toda ideología, en busca de la manera en la que esos componentes se podrían haber combinado para describir cualquier figura particular del pasado.

A los componentes de ambos tipos de discurso y a sus variantes que hemos examinado llamaremos segmentos. Constituidos por el mismo material lingüístico, esto es, ristras de palabras de longitud variable, conforman dos tipos que, de acuerdo con su función, podrían designarse como indicativos e interpretativos. Esta diferenciación burda está destinada a asignarles dentro de un texto dado el papel respectivo de informar y explicar. Sin embargo, esto no implica su segregación mutua. Por el contrario, suelen

encontrarse empotrados el uno en el otro, no sólo de hecho sino por necesidad.

En los *Textos 1 y 2* podemos ver cómo funciona esa imbricación. En ambos la letra redonda corresponde a los segmentos indicativos y la cursiva a los interpretativos. Presentados sin seguir ningún patrón particular en cada una de estas cartas, se interpenetran y sustentan mutuamente a fin de darle a los documentos su significado, y en el proceso dotan a algunas de las ristras de palabras de una ambigüedad que se pierde inevitablemente en esta forma particular de representación tipográfica. Sin embargo, el tosco esbozo de una división de funciones entre ambas clases surge incluso de este esquema: los segmentos indicativos establecen (esto es, informan) las acciones reales y previstas de los rebeldes y sus enemigos, y los interpretativos las comentan a fin de comprender (esto es, explicar) su significado.

La diferencia entre ellos corresponde a la que existe entre los dos componentes básicos de cualquier discurso histórico que, según la terminología de Roland Barthes, llamaremos *funciones* e *indicios!*[9] Los primeros son segmentos que configuran la secuencia lineal de una narración. Al ser contiguos, funcionan en una relación de solidaridad, en el sentido de que se implican mutuamente y se suman a ristras cada vez más largas que se combinan para producir el enunciado agregativo. Este último podría considerarse así como una suma de microsecuencias a cada una de las cuales, independientemente de su importancia, sería posible asignarle un nombre mediante una operación metalinguística empleando términos que podrían pertenecer o no al texto que se estudia. Fue así como Bremond, siguiendo a Propp, nombró las funciones de un cuento popular como *Fraude, Traición, Lucha, Contrato*, etcétera, y Barthes designó las funciones de un acto trivial como el de ofrecer un cigarrillo, en una novela de James Bond, como *ofrecimiento, aceptación, encendido* y *fumado*. Quizá se podría seguir la pauta de este procedimiento para definir un enunciado histórico como un

discurso con un nombre que incluye un número dado de secuencias nombradas. Así sería posible hablar de una narración hipotética llamada “La insurrección de Titu Mir”, constituida por cierto número de secuencias que incluye el *Texto 1* citado arriba.

Démosle a este documento un nombre y llamémoslo, por ejemplo, *Actas del Consejo de Calcuta*. (Alternativas como *Estallido de Violencia* o *Llamado al Ejército* también deberían bastar y ser analizables en términos que corresponden, aunque no sean idénticos, a los que siguen.) En términos amplios, el mensaje *Actas del Consejo de Calcuta* (C) en nuestro texto se puede leer como una combinación de dos grupos de secuencias llamadas *alarma* (a) e *intervención* (b), cada uno de los cuales está constituido por un par de segumentos: el primero por *la insurrección estalla* (a′) e *información recibida* (a") y el segundo por *decisión de llamar al ejército* (b′) y *orden despachada* (b"), donde uno de los constituyentes de cada par está a su vez representado por otra serie ligada: (a′) por *atrocidades cometidas* (ai) y *desafíoa la autoridad* (a 2), y (b") por *infantería para proceder* (bi), *artilleríapara apoyar* (b 2), y *magistrado para cooperar* (bs). En otras palabras, en este documento la narración se puede transcribir en tres pasos equivalentes de manera que:

$$
\begin{aligned}
C &= (a + b) \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \text{I}\\
&= (a' + a'') + (b' + b'') \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \text{II}\\
&= (a_1 + a_2) + a'' + b' + (b_1 + b_2 + b_3) \ldots\ldots \text{III}
\end{aligned}
$$

A partir de este arreglo debería resultar claro que no todos los elementos del paso II se pueden expresar en microsecuencias del mismo orden. Por lo tanto, en el paso III nos quedamos con una concatenación en la que los segmentos tomados de diferentes niveles del discurso se imbrincan para constituir una estructura toscamente labrada y desigual. En la medida en que lo que una narración tiene como *relata* sintagmáticos son unidades funcionales

mínimas como éstas, su flujo nunca será terso. El hiato entre los segmentos remendados con holgura está necesariamente cargado de incertidumbre, de “momentos de riesgo” y cada microsecuencia termina por abrir posibilidades alternativas, de las cuales la secuencia siguiente sólo recoge una a medida que continúa con el relato. “Du Pont, el comanditario de James Bond, le ofrece fuego con su encendedor, pero Bond rehúsa; el sentido de esta bifurcación es que Bond teme instintivamente que el adminículo encierre una trampa”.[10] Lo que Barthes identifica así como “bifurcación” en la narrativa tiene también su paralelo en el discurso histórico. La supuesta perpetración de atrocidades (ai) en ese despacho oficial de 1831 elimina la creencia en la propagación pacífica de la nueva doctrina de Titu, que ya conocían las autoridades, pero que hasta ese entonces había sido ignorada por ser considerada de poca importancia. La expresión *desafío a la autoridad* (až), que se refiere a que los rebeldes habían “desafiado y repelido la fuerza más poderosa que la Autoridad Civil local pudo reunir para aprehenderlos”, tiene como su otro término, si bien no expresado, sus esfuerzos por persuadir al gobierno, mediante la petición y la delegación, de que reparara las afrentas sufridas por sus correligionarios. Y así sucesivamente. Cada una de estas unidades funcionales elementales implica así un nudo narrativo que no se ha materializado lo suficiente en un desarrollo real, una especie de signo cero por medio del cual la narración reafirma su tensión. Y es precisamente porque la historia en cuanto representación verbal que hace el hombre de su propio pasado está por su propia naturaleza tan llena de azar, realmente tan repleta de la verosimilitud de elecciones marcadamente distintas, que nunca deja de suscitar el interés del lector. El discurso histórico es el *thriller* más viejo del mundo.

V

El análisis secuencial revela así que una narración es una concatenación de unidades funcionales que no están tan estrechamente alineadas. Estas unidades son disociativas en su funcionamiento y ponen más énfasis en el aspecto analítico que en el aspecto sintético de un discurso. Como tales no son las que generan por sí mismas el significado de este último. De igual manera como el sentido de una palabra (por ejemplo, “hombre”) no está representado fraccionadamente en cada una de las letras (por ejemplo, H,O,M,B,R,E) que configuran su imagen gráfica, ni el de una frase (por ejemplo, “había una vez”) en sus palabras constitutivas tomadas por separado, así también los segmentos individuales de un discurso no nos pueden decir por sí mismos lo que éste significa. El significado en cada caso es obra de un proceso de integración que complementa el de la articulación secuencial. Tal como lo señaló Benveniste, en cualquier lenguaje “la disociación nos entrega la constitución formal; la integración nos entrega unidades significantes.”[11]

Esto también es cierto respecto del lenguaje de la historia. En su discurso, la operación integradora la lleva a cabo la otra clase de unidades narrativas básicas, esto es, los *indicios*. Como correlatos necesarios e indispensables de las *funciones*, se distinguen de estas últimas en ciertos sentidos importantes:

> los indicios, por la naturaleza en cierto modo vertical de sus relaciones, son unidades verdaderamente semánticas pues, contrariamente a las “funciones” […] remiten a un significado, no a una “operación”; la sanción de los Indicios es “más alta” […] es una sanción paradigmática; por el contrario la sanción de las “funciones” siempre está “más allá”, es una sanción sintagmática. *Funciones* e *Indicios* abarcan, pues, otra distinción clásica: las funciones implican los relata metonímicos, los Indicios, los relata metafóricos; las primeras corresponden a una funcionalidad del hacer y las otras a una funcionalidad del ser.[12]

La intervención vertical de los indicios en un discurso es posible debido a la interrupción de su linealidad mediante un proceso que corresponde a la distaxia en el comportamiento de muchos lenguajes naturales. Bally, quien estudió este fenómeno con mucho

detalle, considera que una de las muchas condiciones para que ocurra en el francés es “cuando se separan partes del mismo signo” de manera que la expresión “elle a pardonné”, al construirse negativamente, se fragmenta y se vuelve a ensamblar como “elle *ne nous a jamais plus pardonné”*.[13] De igual manera, el simple predicativo en bengalí “she jābé” se puede reescribir mediante la inserción de un interrogativo o de una ristra de condicionales negativos entre las dos palabras, para producir respectivamente “shé *ki* jãbé” y “shé *nã hoy nã* jābé”.

En una narración histórica, también el proceso de “distensión y expansión” de su sintagma ayuda a que los elementos paradigmáticos infiltren y reconstituyan sus segmentos discretos en un todo con significado. Es precisamente así como se efectúa la coordinación de los ejes metonímicos y metafóricos en un enunciado y como se actualiza la necesaria interacción de sus funciones e indicios. Sin embargo, estas unidades no están distribuidas en propordones iguales en todos los textos: algunos tienen mayor incidencia de un tipo que del otro. Como consecuencia, un discurso podría ser predominantemente metonímico o metafórico, dependiendo de si un número significativamente grande de sus componentes son sancionados sintagmática o paradigmáticamente.[14] Nuestro *Texto 1* es del primer tipo. Es posible ver el formidable, y en apariencia impenetrable, arreglo de sus *relata* metonímicos en el paso III del análisis secuencial que presentamos antes. Al fin tenemos aquí la perfecta autenticación del punto de vista del idiota que ve la historia como una fregada cosa tras otra: *levantamiento-información-decisión-orden,* Sin embargo, una mirada más atenta al texto puede detectar puntos débiles que han permitido que el “comentario” socave la base del “hecho”. Las expresiones subrayadas son testigos de esta intervención paradigmática y, en verdad, constituyen su medida. Como indicios, desempeñan el papel de *adjetivos* o *epítetos* en oposición a los verbos que, para hablar en términos de la homología

entre oración y narración, cumplen el papel de funciones.[15] Al trabajar íntimamente con estas últimas, los adjetivos o epítetos hacen del despacho algo más que un mero registro de los sucesos y ayudan a inscribir en él un significado, una interpretación, de manera que los protagonistas surgen del despacho no como campesinos sino como *"Insurgentes",* no como un musulmán sino como un *"fanático")* su acción no es una resistencia ante la tiranía de la élite rural sino *"las más atrevidas y desenfrenadas atrocidadescontra los habitantes* su proyecto no es una revuelta contra los zamindares, sino un *"desafío a la autoridad del Estado*", no es la búsqueda de un orden alternativo en el que la paz del campo no sea violada por la anarquía (oficialmente tolerada) de un sistema de tenencia de la tierra semifeudal basado en los terratenientes, sino como la *"perturbación de la tranquilidad pública*".

Si la intervención de indicios "sustituye sin cesar la copia pura y simple de los acontecimientos relatados por su sentido",[16] en un texto tan cargado de metonimias como el que discutimos antes, puede suponerse que lo hará en mayor grado en discursos que son predominantemente metafóricos. Esto debería resultar evidente en el *Texto 2,* donde el elemento de comentario, que nosotros subrayamos, sobrepasa ampliamente al de informe. Si este último se representa como una concatenación de tres secuencias funcionales, a saber, *concentración de santales armados, alerta a las autoridades* y *ayuda militar solicitada*, se puede ver cómo la primera de éstas ha sido separada del resto mediante la inserción de un gran trozo de material explicativo y cómo las otras también están envueltas y acordonadas por comentarios. Estos últimos están inspirados por el temor de que al ser Sreecond *"el punto más cercano allugar de reunión […] será atacado primero"* y por supuesto *"para nadaes un buen panorama ser asesinado".* Observemos, sin embargo, que este miedo se justifica "*políticamente*", al imputarle a los santales una "*intención* [de] *atacar* […] *saquear* […] y [dar] *muerte a todos los Europeos y Nativos*

influyentes” de manera que “*uno de sus Dioses”* en forma humana pudiera “*reinar como Rey sobre toda esta parte de la India”.* Así, este documento no es neutral en cuanto a su actitud hacia los acontecimientos presenciados y, al presentarse como una “evidencia” ante la corte de la historia, difícilmente podría esperarse que testificara con imparcialidad. Todo lo contrario, es la voz del colonialismo comprometido. Ya ha hecho una elección entre el prospecto del autogobierno santal en Damin-i-Koh y la continuación del Raj británico e identifica lo que es presumiblemente bueno para la promoción de aquél como atemorizante y catastrófico, y para éste como *“un asunto bastante serio”.* Dicho en otras palabras, los indicios en este discurso —así como en el que discutimos antes— nos introducen a un código particular constituido de tal manera que para cada uno de sus signos tenemos un antónimo, un contramensaje, en otro código. Tomando prestada una representación binaria que Mao Tse-tung hizo famosa,[17] la lectura *“¡Es terrible!”* para cualquier elemento en aquél debe surgir en éste como *“¡Está muy bien!”* para un elemento correspondiente y viceversa. A fin de poner este choque de códigos en forma gráfica, podemos ordenar los indicios que en los *Textos ly 2* aparecen en cursiva, en una matriz llamada “TERRIBLE” (de conformidad con el atributo adjetival de unidades de esta clase) de manera tal que indiquemos su correspondencia con los términos implícitos aunque no declarados (presentados en redondas) de una matriz correspondiente llamada “MUY BIEN”.

Terrible	Muy bien
Insurgentes	campesinos
fanáticos	puritanos islámicos
atrevidas y desenfrenadas atrocidades contra los Habitantes	resistencia ante la opresión
desafío a la autoridad del Estado	revuelta contra los zamindares
perturbación de la tranquilidad pública	lucha por un orden mejor
intención [de] atacar, etc.	intención de castigar a los opresores
uno de sus Dioses [ha de] reinar como Rey	autogobierno santal

Lo que surge del juego entre estas dos matrices opuestas pero que se implican mutuamente, es que nuestros textos no son el registro de observaciones no contaminadas por sesgos, juicios y opiniones. Todo lo contrario, hablan de una complicidad total. Pues si de las expresiones de la columna de la derecha tomadas en conjunto podría decirse que representan la insurgencia, el código que contiene todos los significantes de la práctica subalterna de *turning thingsupside down* y la conciencia que la anima, entonces la otra columna debe representar lo opuesto, esto es, la contrainsurgencia. El antagonismo entre los dos es irreductible y no hay allí nada que deje lugar a la neutralidad. Por lo tanto, estos documentos no tienen sentido salvo en términos de un código de pacificación que, bajo el Raj, era un complejo de intervenciones coercitivas por parte del Estado y sus *proteges*, la élite nativa, con armas y palabras. Representativos del tipo primario de discurso en la historiografía de las revueltas campesinas, son especímenes de la prosa de la contrainsurgencia.

VI

¿En qué medida el discurso secundario participa también de este compromiso? ¿Acaso puede hablar en una prosa que no sea la de la contrainsurgencia? Las narraciones de esta categoría en las que

sus autores figuran entre los protagonistas son, por supuesto, sospechosas casi por definición, y hay que reconocer la presencia en ellas de la primera persona gramatical como un signo de complicidad. El asunto, sin embargo, es si la falta de objetividad a cuenta de esto queda adecuadamente compensada gracias al uso consistente del aoristo en esos escritos. Pues tal como observa Benveniste, la expresión histórica admite tres variantes del tiempo pasado: el aoristo, el imperfecto y el pluscuamperfecto y, por supuesto, el presente está completamente excluido.[18] Y esta condición realmente la satisfacen los recuerdos que están separados de los acontecimientos en cuestión por un intervalo bastante grande. Lo que debe averiguarse es hasta qué punto la fuerza del pretérito corrige el sesgo originado por la omisión de la tercera persona.

Las memorias de Mark Thornhill acerca del Motín nos proporcionan un texto en el que el autor rememora una serie de acontecimientos que él experimentó 27 años antes. “Los acontecimientos de esa época” se han “vuelto historia” y Thornhill pretende —como lo dice en el extracto citado antes— hacer una contribución “a esa historia”, produciendo así lo que hemos definido como un tipo particular de discurso secundario. La diferencia que el intervalo inscribe en el texto quizá se pueda captar mejor si lo comparamos con algunos ejemplos de discurso primario sobre el mismo tema que realizó el mismo autor. Dos de ellos[19] podrían leerse juntos como un registro de su percepción de lo que sucedió en la estación sadar de Mathura y el campo circundante entre el 14 de mayo y el 3 de junio de 1857. Estas cartas, escritas por Thornhill cuando éste estaba investido con el birrete de magistrado de distrito y dirigidas a sus superiores —una el 5 de junio de 1857, esto es, a cuarenta y ocho horas de la fecha de término del periodo mencionado, y la otra el 10 de agosto de 1858, cuando todavía los acontecimientos eran un recuerdo vivido de un pasado muy reciente —, tienen un espectro que coincide con el de la narración que

abarca las mismas tres semanas, y que está en las primeras noventa páginas de su libro, escrito casi tres decenios después cuando portaba el sombrero de historiador.

Ambas cartas tienen un carácter predominantemente metonímico. Originadas casi en pleno desarrollo de la experiencia relatada, son necesariamente representaciones escorzadas, y mediante sobrecogedoras secuencias le cuentan al lector algunos de los sucesos de ese extraordinario verano. El sintagma asume así una apariencia de objetividad, dejándole muy poco espacio al comentario. Sin embargo, otra vez una inspección más cercana nos permite ver cómo la soldadura de las unidades funcionales resulta menos sólida que a primera vista. Engastados en ellas hay indicios que revelan las ansiedades del custodio local del orden público ("en general el estado del distrito es tal que *desafía todo control*"; "la *ley* está *parada")]* sus miedos ("rumores *muy alarmantes* de la cercanía del ejército rebelde"); su desaprobación moral de las actividades de los aldeanos armados ("los alborotos en el distrito […] aumentan […] una *enormidad*"); su apreciación por contraste de los colaboradores nativos hostiles a los insurgentes ([…] "la casa de los Seths […] *nos recibió conmucha amabilidad*"). Indicios como éstos son marcas de nacimiento ideológicas que se revelan eminentemente en gran parte de este tipo de material relativo a las revueltas campesinas. En verdad, si se toman junto con otros rasgos textuales relevantes — por ejemplo, el modo tan abrupto de expresarse en estos documentos, tan revelador de la conmoción y el terror generados por la *émeute*— todos ellos ponen en evidencia que semejantes testimonios supuestamente "objetivos" de la militancia de las masas rurales están teñidos desde su origen por el prejuicio y la perspectiva partidaria de sus enemigos. El que los historiadores no logren percatarse de estos signos reveladores marcados con fuego en la materia prima de su oficio es un hecho que hay que explicar en términos de la óptica de una historiografía colonialista, más que

interpretar en favor de la supuesta objetividad de sus “fuentes primarias”.

No hay nada inmediato o abrupto en el discurso secundario correspondiente. Por el contrario, incorporadas en éste hay diversas perspectivas que le dan una profundidad en el tiempo y, a partir de esta determinación temporal, su significado. Comparemos, por ejemplo, la narración de los acontecimientos en ambas versiones de cualquier día —digamos, por ejemplo, el 14 de mayo de 1857 al preciso comienzo de nuestro periodo de tres semanas. Transcritos en un párrafo muy corto de 57 palabras en la carta de Thornhill del 10 de agosto de 1858, los sucesos pueden representarse en su totalidad mediante cuatro segmentos concisos, sin que se produzca ninguna pérdida significativa en el mensaje: *se acercan los amotinados; información recibida desde Gurgaon; confirmada por europeos al norte del distrito; mujeres y no combatientes enviados a Agrá.* Puesto que el relato comienza, por razones prácticas, con esta entrada, no hay exordios que le sirvan de contexto, lo que le da a este despegue instantáneo el sentido, como ya señalamos, de una sorpresa total. En el libro, sin embargo, ese mismo instante se presenta con un trasfondo que se extiende durante cuatro meses y medio, y en tres páginas (pp. 1-3). Este tiempo y espacio se dedican por completo a algunos detalles cuidadosamente escogidos de la vida y la experiencia del autor en el periodo que precede al Motín. Estos son verdaderamente *significativos.* Como indicios, preparan al lector para lo que sigue y lo ayudan a *comprender* los sucesos del 14 de mayo y de los días posteriores, cuando dichos sucesos hacen su aparición en la narración en escenarios escalonados. Así, la misteriosa circulación de chapatis en enero y la silenciosa pero expresiva preocupación por el hermano del narrador, un alto oficial, respecto de un telegrama que se recibió en Agrá el 12 de mayo y que recoge las noticias, aún no confirmadas, acerca del levantamiento Meerut, presagian los acontecimientos de dos días más tarde en el cuartel general de su propio distrito. Es más, la

curiosa información acerca de su “gran ingreso y enorme autoridad”, su casa, caballos, sirvientes, “un cofre lleno de cubiertos de plata, que estaba en el vestíbulo y […] una gran cantidad de chales de cashmir, perlas y diamantes” todo ayuda a señalar, por contraste, hacia el holocausto que pronto reduciría su autoridad a nada, y convertiría a sus sirvientes en rebeldes, a su casa en ruinas y a su propiedad en un botín para los saqueadores pobres del pueblo y del campo. Al anticipar de esta manera los acontecimientos narrados, aunque sea sólo por implicación, el discurso secundario destruye la entropía del primero, su materia prima. Por lo tanto, nada hay en el relato que pueda considerarse completamente inesperado.

Este efecto es obra de los llamados “*shifters* de organización”[20] que ayudan al autor a superponer su propia temporalidad a la de su tema, esto es “a ‘descronologizar’ el ‘hilo histórico’ y a restituir, aunque más no fuera por reminiscencia o nostalgia, un tiempo complejo, paramétrico, no lineal […] [El historiador agrega] al devanamiento crónico (cronológico) de los sucesos, referencias al tiempo específico de su plabra”. En el presente ejemplo el “agregado” consiste no sólo en ajustar un contexto evocativo a la escueta secuencia relatada en el corto párrafo de la carta de Thornhill. Los *shifters* interrumpen el sintagma dos veces y en ambas ocasiones insertan en la ruptura un momento de tiempo del autor suspendido entre los dos polos de una “espera”, una figura perfectamente constituida para permitir el juego de las digresiones, los apartes y paréntesis que forman huecos y zigzags en una línea histórica y aumentan, por lo tanto, su profundidad. Así, a la espera de noticias acerca de los movimientos de los amotinados, el autor reflexiona sobre la paz de la tarde en la estación sadar y se aparta de su relato para decirnos, en una violación del canon historiográfico del tiempo y la persona gramatical: “La escena era simple y llena del reposo de la vida oriental. En los tiempos que siguieron, solía regresar a mi memoria.” Y, otra vez, cuando después esperaba el transporte que sacaría a los evacuados reunidos en su sala, él se

separa de esa noche particular durante unas pocas palabras para comentar: “Era un hermoso cuarto, brillantemente iluminado, alegre con las flores. Fue la última vez que lo vi así, y de esa manera permanece impreso en mi memoria.”

¿Hasta dónde la actividad de estos *shifters* ayuda a corregir los sesgos resultantes de la intervención del escritor en primera persona? No mucho, por lo que pudimos ver. Pues cada uno de los indicios metidos como cuñas en la narración representa una selección hecha según sus principios entre los términos de una oposición paradigmática. Entre la autoridad del jefe de distrito y el desafío de ésta por parte de las masas armadas, entre el servilismo habitual de sus criados y su afirmación de autorrespeto en cuanto rebeldes, entre las insignias de su riqueza y poder (por ejemplo, oro, caballos, chales, bungalow) y la apropiación y destrucción de éstas por parte de las multitudes subalternas, el autor, apenas diferenciado del administrador que era 27 años antes, escoge consistentemente lo primero. La nostalgia hace que la selección sea aún más elocuente: un recuerdo de lo que se considera “muy bien”, tal como un pacífico atardecer o un elegante salón, resalta por contraste los aspectos “terribles” de la violencia popular dirigida contra el Raj. Resulta muy claro que hay una lógica en esta preferencia. Ésta se afirma mediante la negación de una serie de inversiones que, combinadas con otros signos del mismo orden, constituyen un código de insurgencia. El patrón de la elección del historiador, idéntico al del magistrado, se conforma así a un contracódigo, el código de la contrainsurgencia.

VII

Si el efecto neutralizante del aoristo no logra prevalecer sobre la subjetividad del protagonista como narrador en este género particular de discurso secundario, ¿en qué condiciones queda el

equilibrio de tiempo y persona en el otro tipo de escritura dentro de la misma categoría? Aquí podemos ver en funcionamiento a dos tipos distintos de lenguaje, ambos identificados con el punto de vista del colonialismo, pero diferentes entre sí en cuanto a cómo expresarlo. La variedad más burda está bien ejemplificada en *The Chuar Rebellion of 1799*, dej. C. Price. Escrito en 1874, mucho después de los acontecimientos, obviamente fue concebido por el autor, funcionario del recatastro en Midnapur en ese entonces, para que sirviera como un relato histórico directo, sin ninguna finalidad administrativa en mente. Lo dirigió al "lector común" así como a cualquier "futuro Recaudador de Midnapore", con la esperanza de compartir con ambos "ese agudo interés que he sentido al leer los antiguos archivos de Midnapore".[21] Pero "el deleite [...] experimentado al verter estos papeles", del que nos habla el autor, parece haber producido un texto casi indistinguible del discurso primario que le sirve de fuente. Este último, para empezar, es llamativo por su pura presencia física. Más de una quinta parte de la mitad del libro que trata específicamente de los acontecimientos de 1799, está formada por citas directas de aquellos archivos y otra gran parte de extractos apenas modificados. Lo más importante para nosotros, sin embargo, es la evidencia de cómo el autor identifica sus propios sentimientos con los de ese pequeño grupo de blancos que estaba recogiendo las tempestades producidas por los vientos de un cambio violentamente disruptivo que el gobierno de la East India Company había sembrado en el extremo sudoccidental de Bengala. Sólo que, setenta y cinco años más tarde, el miedo de los funcionarios sitiados de la estación de Midnapur en 1799 se convierte en ese odio genocida característico de un género de escritura británica posterior al Motín. "La aversión de las autoridades, civiles o militares, para proceder en persona a ayudar a sofocar los disturbios es muy sorprendente", escribe Price para vergüenza de sus compatriotas, y enseguida se jacta:

> En estos días de fusiles de retrocarga media docena de europeos hubiera podido con un número veinte veces mayor de chuars. Por supuesto, dada la naturaleza imperfecta de las armas de aquella época no se podía esperar que los europeos se precipitaran infructuosamente hacia el peligro, pero los oficiales europeos de la estación, al menos en algunos casos, pienso debieron arriesgarse en algunos momentos, atacar en persona y rechazar a sus asaltantes. Me asombra que ningún funcionario europeo, civil o militar, con excepción quizás del teniente Gill, expresara esa sensación de entusiasmo jubiloso que la mayoría de los jóvenes siente hoy en día por las actividades en campo abierto, o en cualquier ocupación donde hay un elemento de peligro. Pienso que para la mayoría de nosotros, si hubiésemos vivido en 1799, hubiera sido mejor cazar a un chuar merodeador bañado en sangre y despojos, que al oso más grande que pueda haber en las selvas de Midnapore.[22]

Aquí resulta bastante claro que la separación entre el autor y los sucesos que relata y la diferencia entre el tiempo de los acontecimientos y el de su narración, han hecho muy poco por inspirarle objetividad. Su pasión es aparentemente del mismo tenor que la del soldado británico que escribió, en vísperas del ataque a Delhi en 1857: "Debo confiar sinceramente en que la orden que nos darán cuando ataquemos Delhi será […] 'Maten a todo el mundo; no hay que dar cuartel'".[23] En este ejemplo, la actitud del historiador hacia los rebeldes es indistinguible de la del Estado: la actitud del cazador hacia su presa. Considerado así, un insurgente no es sujeto de comprensión o interpretación sino de exterminio, y el discurso de la historia, lejos de ser neutro, sirve directamente para instigar la violencia oficial.

Hubo, sin embargo, otros escritores que trabajaron dentro del mismo género que tienen la reputación de haberse expresado en un lenguaje menos sanguinario. Quizás quien mejor los represente sea W. W. Hunter en su relato de la insurreción santal de 1855, en *The Annals of Rural Bengal*. En muchos sentidos, se trata de un texto notable. Escrito antes de que se cumplieran diez años del Motín y a doce años del *hool*,[24] no tiene para nada el matiz revanchista y racista común a buena parte de la literatura angloindia del periodo. De hecho, el autor trata a los enemigos del Raj no sólo con consideración sino con respeto, aunque éstos hayan aniquilado al

gobierno colonial en tres distritos orientales en cuestión de semanas y hayan resistido durante cinco meses contra el poder combinado del ejército colonial y sus auxiliares recién adquiridos: los ferrocarriles y el "telégrafo eléctrico". La mencionada obra, uno de los primeros ejercicios modernos en la historiografía de las revueltas campesinas indias, sitúa el levantamiento dentro de un contexto cultural y socioeconómico, analiza sus causas y utiliza archivos locales y relatos contemporáneos para obtener evidencia acerca de su progreso y supresión definitiva. Según todas las apariencias, aquí tenemos el ejemplo clásico de cómo los sesgos y opiniones propias del autor se disuelven por obra y gracia del tiempo pasado y la tercera persona gramatical. ¿Acaso en este caso el discurso histórico muestra lo mejor de sí y alcanza aquel ideal de un "modo de narración […] impersonal […] diseñado para borrar la presencia del que habla"?[25]

Esta apariencia de objetividad, de falta de sesgo alguno obviamente demostrable, no tiene, empero, nada que ver con "hechos que hablan por sí mismos" en un estado de metonimia pura no contaminada por el comentario. Por el contrario, el texto está saturado de comentarios. Basta compararlo con un artículo escrito por las mismas fechas que apareció sobre este tema en la *Calcutta Review* (1856) o incluso con la historia de K. K. Datta sobre el *hool* —escrito mucho después de su supresión— para darse cuenta de cuán pocos detalles hay en él de lo que realmente sucedió.[26] De hecho, en el libro la narración de este acontecimiento ocupa sólo alrededor de 7% del capítulo que lo presenta como el punto culminante del mismo, y poco menos del 50% del texto impreso de dicho capítulo se dedica específicamente a este tema. El sintagma se quiebra una y otra vez mediante la distaxia y la interpretación se infiltra para ensamblar los segmentos en un todo con significado propio que tiene un carácter principalmente metafórico. De toda esta operación la consecuencia más relevante para nuestro propósito es cómo dicha operación distribuye los *relata* paradigmáticos a lo largo

de un eje de continuidad histórica entre un “antes” y un “después”, ampliándolo mediante un contexto y extendiéndolo para formar una perspectiva. Así, la representación de la insurgencia sufre la intercalación de su momento entre su pasado y futuro, de manera que los valores particulares de uno y otro quedan incorporados al acontecimiento para darle el significado específico de su representación.

VIII

Refirámonos primero al contexto: dos terceras partes del capítulo que culmina en la historia de la insurrección consiste de un relato inaugural de lo que podría llamarse la historia natural de sus protagonistas. A manera de ensayo de etnografía, trata de los rasgos físicos, el lenguaje, las tradiciones, los mitos, la religión, los rituales, el hábitat, el medio ambiente, las prácticas de cacería y agrícolas, la organización social y el gobierno comunal de los santales de la región de Birbhum. Muchos de los detalles aquí presentes marcan el conflicto inminente en términos de una lucha de contrarios, entre el noble salvaje de las colinas y los ruines explotadores de las planicies: el contraste implícito en las referencias a su dignidad personal (“El no se rebaja hasta el piso como el hindú rural”; la mujer santal “desconoce los envilecedores remilgos de la mujer hindú”, etc.), su mal disimulada reducción a la servidumbre por parte de los terratenientes hindúes, su honestidad (“A diferencia del hindú, él nunca piensa en hacer dinero usando a un extraño, evita escrupulosamente todos los temas de negocios, y se siente apenado si se le insiste que acepte un pago por la leche y la fruta que trae su esposa”), la codicia y el fraude de los comerciantes y terratenientes forasteros que finalmente condujeron a la insurrección, su reserva (“Los santales viven lo más aparte

posible de los hindúes”), la intrusión del *diku* en su vida y territorio y el holocausto que inevitablemente se produciría.

Estos indicios le dan a la insurreción no sólo una dimensión moral y los valores de una guerra justa, sino también una profundidad en el tiempo, que se lleva a cabo por obra de marcadores diacrónicos en el texto: un pasado imaginario originado mediante mitos de creación (apropiados para una empresa realizada a instancias del *thakur* [miembro de la casta de los chatrias]) y un pasado real pero remoto (que conviene a una revuelta que se alimenta de la tradición) dimanado de los fragmentos de la prehistoria en el ritual y el habla, donde la ceremonia de la “Purificación de los muertos” de los santales se menciona, por ejemplo, como la huella de “un tenue recuerdo del tiempo lejano cuando habitaban junto a los grandes ríos” y su lengua como “ese registro intangible sobre el que el pasado de una nación está grabado mucho más profundamente que en tablas de bronce o inscripciones en piedra”.

Cuando se acerca más al acontecimiento, el autor le proporciona un pasado reciente que cubre un periodo aproximado de sesenta años de “administración directa” en el área. Los aspectos morales y temporales de la narración se mezclan aquí en la figura de una contradicción irreconciliable. Por una parte, según Hunter, hubo una serie de medidas beneficiosas que tomó el gobierno: el Decennial Settlement que ayudó a expandir el área de cultivo e indujo a los santales, a partir de 1792, a contratarse como trabajadores agrícolas; el establecimiento, en 1832, de un coto redondo delimitado por columnas de ladrillo donde podían colonizar la tierra y selva virgen sin miedo a que los hostigaran las tribus hostiles; el desarrollo de la “empresa inglesa” en Bengala bajo la forma de fábricas de índigo en las que “los inmigrantes santales constituían una población de obreros diurnos”; sin olvidar por supuesto, una de las fuentes de riqueza más importante: que en 1854 miles de ellos fueron incorporados a las cuadrillas de trabajo para la construcción del ferrocarril en esa región. Pero, por otra parte, dos conjuntos de

factores se combinaron para desbaratar todo el bien resultante del gobierno colonial: la explotación y opresión de los santales por parte de los codiciosos y fraudulentos terratenientes, prestamistas y comerciantes hindúes y el fracaso del gobierno local, su policía y las cortes para protegerlos o corregir las injusticias que sufrían.

IX

Este énfasis en la contradicción sirve, obviamente, al propósito interpretativo del autor. Le permite situar la causa del levantamiento en la incapacidad del Raj para lograr que sus mejoras prevalecieran sobre los defectos y desventajas que aún subsistían en su ejercicio de la autoridad. El relato del acontecimiento se ajusta con exactitud al objetivo establecido al inicio del capítulo, esto es, interesar no sólo al académico "en estas razas envilecidas", sino también al estadista. "El estadista indio descubrirá", habrá de escribir refiriéndose eufemísticamente a los hacedores de la política británica en la India, "que estos Hijos del Bosque son […] susceptibles de recibir las mismas influencias correctivas que los demás hombres, y que la futura extensión de la empresa inglesa en Bengala depende en gran medida de su capacidad para la civilización". Es esta preocupación por "corregir" (palabra que sintetizaba el proceso de acelerar la transformación del campesinado tribal en mano de obra asalariada para engancharlo a los proyectos tan típicamente colonialistas de la explotación de los recursos indios) lo que explica la mezcla de firmeza y "comprensión" en la actitud de Hunter hacia la rebelión. Como el imperialista-liberal que era, la consideraba al mismo tiempo como una amenaza a la estabilidad del Raj y como una útil crítica de su administración, tan lejos de ser perfecta. Así, al tiempo que censuraba al gobierno de entonces por no declarar la Ley Marcial con la rapidez suficiente como para arrancar el *hool* desde la raíz, fue muy cuidadoso en

diferenciarse de sus compatriotas que querían castigar a toda la comunidad santal por el crimen cometido por sus rebeldes y deportar al extranjero a la población de los distritos implicados. Genuino imperialista de altos vuelos, Hunter anhelaba el día en que esta tribu, como muchos otros pueblos aborígenes del subcontinente, demostraría su “capacidad para la civilización” al actuar como una fuente inagotable de mano de obra barata.

Esta visión se inscribe en la perspectiva con la que termina la narración. Culpando directamente del estallido del *hool* a esa “administración rastrera e indulgente” que no prestó atención a las quejas de los santales y se concentró sólo en la recolección de los impuestos, Hunter continúa con la catalogación de los beneficios más o menos ilusorios de “el sistema más estricto que se introdujo después del levantamiento” para mantener dentro de los límites de la ley el poder de los usureros sobre los deudores, frenar el uso de pesas y medidas falsas en el comercio al detalle, y asegurar el derecho de los trabajadores cautivos a escoger la libertad en caso de abandono o cambio del empleador. Pero, más que la reforma administrativa, lo que contribuyó radicalmente al bienestar de la tribu fue, una vez más, la “empresa inglesa”. Los ferrocarriles “cambiaron completamente la relación del trabajo con el capital” y eliminaron esa “razón natural para la esclavitud, a saber, la falta de un fondo salarial para trabajadores libres”. La demanda de jornaleros para los distritos productores de té de la región de Assam “estaba llamada además a mejorar la posición de los santales”, al igual que los estímulos para enviar culíes con contratos de trabajo a las Islas Mauricio y del Caribe. Fue así como el campesino tribal prosperó gracias al desarrollo de un vasto mercado de trabajo en el subcontinente y en las demás posesiones del Imperio Británico. En los fértiles y bien cultivados campos de té de la región de Assam “toda su familia obtiene empleo y cada niño adicional, en lugar de ser una forma de incrementar su pobreza, se vuelve una fuente de riqueza”, mientras que los culíes regresaban de África o de las

Indias Occidentales "al expirar su contrato con ahorros que promedian las 20 libras esterlinas, una suma suficiente como para que un santal se establezca como propietario considerable en su propia aldea".

Muchas de estas supuestas mejoras fueron —como sabemos ahora si las vemos en retrospectiva a lo largo del siglo— el resultado de puras ilusiones o tan efímeras que no contaron para nada. La conexión entre usura y trabajo cautivo continuó durante todo el gobierno británico y hasta bien entrada la época de la India independiente. La libertad del mercado de trabajo estuvo seriamente restringida por la falta de competencia entre el capital británico y el local. El empleo de familias tribales en las plantaciones de té se transformó en una fuente de explotación cínica del trabajo de mujeres y niños. Las ventajas de la movilidad y de la regulación laboral por medio de contratos fueron anuladas por las irregularidades en el proceso de reclutamiento y la manipulación de los factores contrarios de dependencia económica y diferenciación social de los *arkatis.* El sistema de contratación contribuyó menos a liberar el trabajo servil que a desarrollar una especie de segunda servidumbre, y así sucesivamente.

Sin embargo, esta visión que nunca se materializó nos permite hacernos una idea del carácter de este tipo de discurso. La perspectiva inspirada por ella equivalió, de hecho, a una profesión de fe en el colonialismo. Allí el *hool* se asimiló a la trayectoria del Raj, y el esfuerzo militante emprendido por un campesinado tribal para liberarse del triple yugo del *sarkari, sahukari* y *zamindari* se asimiló a la "empresa inglesa": la infraestructura del Imperio. Por lo tanto, el objetivo enunciado al inicio del relato se pudo reiterar al final, cuando el autor dice que escribió al menos "en parte por la lección que [la] historia reciente [de los santales] daba en cuanto al método adecuado para manejar a las razas aborígenes". La supresión de las revueltas locales del campesinado local fue parte de este método, pero incorporado ahora a una estrategia más

amplia destinada a abordar los problemas económicos del gobierno británico en la India, como un elemento de los problemas globales de las políticas imperiales. "Estos son los problemas", dice Hunter al concluir el capítulo, "que se le pedirá a los hombres de Estado indios que resuelvan durante los próximos cincuenta años. Sus predecesores le dieron la civilización a la India; su deber será lograr que esa civilización sea a la vez beneficiosa para los nativos y segura para nosotros". Dicho en otras palabras, a esta historiografía se le asignó un papel dentro de un proceso político que habría de garantizar la seguridad del Raj mediante una combinación de fuerza para aplastar la rebelión cuando se produjera y de reformas para conjurarla de antemano arrancando al campesinado tribal de sus bases rurales y distribuyéndolo como mano de obra barata para que el capital británico lo explotara en la India y en el extranjero. La prosa abiertamente agresiva y nerviosa de la contrainsurgencia, nacida de las preocupaciones de los primeros días coloniales, llegó a adoptar así, dentro de este género de escritura histórica, el lenguaje firme pero benigno, autoritario pero comprensivo, de un imperialismo maduro y seguro de sí.

X

¿Cómo es posible que ni siquiera el tipo más liberal de discurso secundario sea capaz de liberarse del código de la contrainsurgencia? Pese a las ventajas de escribir en tercera persona y abordar un pasado bien determinado, el oficial metido a historiador sigue estando muy lejos de ser imparcial en lo que respecta a los intereses oficiales. Su compasión por los sufrimientos de los campesinos y su comprensión de lo que los condujo a la rebelión no le impiden —a la hora de la verdad— ponerse del lado del orden público y justificar que la campaña contra el *hool* fuera transferida de manos civiles a militares, a fin de aplastarla completa

y rápidamente. Y como dijimos antes, su partidismo respecto del resultado de la rebelión se equipara con su compromiso con las metas e intereses del régimen. El discurso de la historia, apenas distinguible de la política, termina por absorber las preocupaciones y objetivos de esta última.

En esta afinidad con la política se revela el carácter de forma de *conocimiento colonialista* de la historiografía. Esto es, ésta se deriva directamente de ese conocimiento que la burguesía usó durante el periodo de su ascenso para interpretar el mundo a fin de dominarlo y establecer su hegemonía sobre las sociedades occidentales, pero que transformó en un instrumento de opresión nacional cuando empezó a conquistar para sí "un lugar seguro bajo el sol". Fue así como la ciencia política, que había definido el ideal del ciudadano para los Estados-nación europeos, en la India colonial se usó para establecer instituciones y hacer leyes destinadas específicamente a generar una ciudadanía amansada y de segunda clase. La economía política que se desarrolló en Europa como una crítica del feudalismo, en la India pasó a promover un sistema neofeudal de la tenencia de la tierra basado en terratenientes. La historiografía también se adaptó a las relaciones de poder existentes bajo el Raj y quedó enganchada cada vez más al servicio del Estado.

Fue gracias a esta conexión y a una buena cantidad de talento para respaldarla, que esta escritura histórica sobre temas del periodo colonial se configuró como un discurso altamente codificado. Al funcionar dentro del marco de una afirmación multilateral del gobierno británico en el subcontinente, dicho discurso asumió la función de representar el pasado reciente de su gente como "la Obra de Inglaterra en la India". Verdadero discurso de poder, hizo que cada uno de sus momentos se desplegara como un triunfo, esto es, como el retoño más favorable entre un gran número de posibilidades conflictivas para el régimen en cualquier tiempo particular. Así pues, en su forma madura, como en los *Annals* de Hunter, la continuidad figura como uno de sus aspectos

necesarios y cardinales. A diferencia del discurso primario, no puede tolerar ser escorzado ni privarse de una continuación. El acontecimiento no constituye su único contenido, sino es el término medio entre un comienzo que sirve como contexto y un final que es, al mismo tiempo, una perspectiva ligada a la siguiente secuencia. El único elemento constante en esta serie ininterrumpida es el Imperio y las políticas necesarias para salvaguardarlo y perpetuarlo.

Al funcionar dentro de este código, Hunter, pese a toda la buena voluntad que tan solemnemente anuncia en su nota dedicatoria ("Estas páginas… tienen poco que decir respecto de la raza gobernante. Mi asunto es con el pueblo"), transcribe la historia de una lucha popular como una historia en la que el sujeto real no es el pueblo, sino en realidad "la raza gobernante" institucionalizada como el Raj. Al igual que cualquier otra narración de este tipo, su relato del *hool* también está ahí para celebrar una continuidad: la del poder británico en la India. Las causas y reformas enunciadas no son más que los requerimientos estructurales de este *continuum,* al que le proporcionan, respectivamente, contexto y perspectiva. Estos sirven en forma admirable para registrar el acontecimiento como un hito en la historia de vida del Imperio, pero no hacen nada para iluminar esa conciencia que se llama insurgencia. El rebelde no tiene lugar en esta historia como el sujeto de la rebelión.

XI

No existe nada en el discurso terciario que compense esta ausencia. Mucho más alejado en el tiempo de los acontecimientos que son su tema, siempre los considera en tercera persona. En la mayoría de los casos se trata de la obra de escritores ajenos a los ámbitos oficiales o de antiguos funcionarios que ya no tenían ninguna obligación profesional ni estaban constreñidos a representar el punto de vista del gobierno. Si por casualidad este discurso sustenta

un punto de vista oficial es sólo porque el autor ha escogido hacerlo por voluntad propia y no porque haya sido condicionado a hacerlo debido a alguna lealtad o fidelidad basadas en su involucramiento en la administración. Hay en verdad algunas obras históricas que realmente revelan tal preferencia y que son incapaces de hablar con una voz que no sea la de los custodios del orden público: ejemplo de un discurso terciario que regresa a ese estado de tosca identificación con el régimen, tan característica del discurso primario.

Pero hay otros lenguajes muy diferentes dentro de este género, cuyas tendencias van de liberales a izquierdistas. Estos últimos son particularmente importantes por ser quizás los más influyentes y prolíficos de todas las numerosas variedades de discurso terciario. A ellos les debemos algunos de los mejores estudios sobre la insurgencia campesina en la India y cada vez aparecen más y más de éstos, evidencia tanto de un creciente interés académico en el tema, como de la importancia que tienen los movimientos subalternos del pasado para las tensiones contemporáneas en nuestra parte del mundo. Esta literatura se distingue por su esfuerzo por escaparse del código» de la contrainsurgencia; adopta el punto de vista del insurgente y junto con él ve como “muy bien” lo que el otro lado llama “terrible”, y viceversa. No le deja duda al lector de su deseo de que gane el rebelde y no sus enemigos. Aquí, a diferencia de lo que sucede en el discurso secundario de tipo imperalista-liberal, el reconocimiento de las iniquidades cometidas contra los campesinos conduce directamente al apoyo de su lucha por buscar un desagravio mediante las armas.

Estos dos tipos, sin embargo, tan diferentes uno del otro y tan opuestos en la orientación ideológica, tienen en común muchas cosas más. Tomemos, por ejemplo, esa notable contribución del trabajo académico radical, el *Bharater Krishak-bidroha O Ganatantrik Sam-gram*,[27] de Suprakash Ray, y comparemos su relato del levantamiento santal de 1855 con el de Hunter. Ambos

textos son reproducciones similares en cuanto narraciones. Como el trabajo de Ray es el más tardío, tiene todas las ventajas de contar con investigaciones más recientes como la de Datta, y así está mejor documentado. Pero gran parte de lo que tiene que decir acerca del inicio y desarrollo del *hool* está tomado de los *Annals* de Hunter, y de hecho citados directamente de esa fuente.[28] A su vez, ambos autores recurren al artículo de la *Calcutta Review* (1856) para obtener gran parte de sus datos. Así, muy poco de la descripción de este acontecimiento en particular cambia significativamente en los tipos de discurso secundario y terciario.

Tampoco hay mucho que distinguir entre ambos textos en términos de su admiración por el valor de los rebeldes y su aborrecimiento de las operaciones genocidas que montaron las fuerzas contrainsurgentes. De hecho, en estos dos puntos Ray reproduce *inextenso* el testimonio de Hunter —obtenido de primera mano de oficiales directamente involucrados en la campaña— de que los santales “no sabían qué era rendirse”, mientras que para el ejército “no era una guerra […] era una ejecución”.[29] La simpatía expresada hacia los enemigos del Raj en el discurso terciario no sobrepasa en nada la del discurso secundario colonialista. De hecho, para ambos el *hool* fue una lucha eminentemente justa, evaluación que se deriva de su acuerdo acerca de los factores que la provocaron. Terratenientes infames, usureros extorsionadores, comerciantes deshonestos, policía venal, funcionarios irresponsables y procesos legales amañados: todo figura con igual peso en ambos relatos. Los dos historiadores utilizan los datos sobre el tema publicados en la *Calcutta Review* y, para gran parte de su información acerca del endeudamiento y la esclavitud por servidumbre de los santales, acerca de la opresión por parte de los prestamistas y terratenientes y la connivencia administrativa con todo esto, Ray una vez más se basa mucho en Hunter, como lo revelan los extractos que cita generosamente de la obra de este último.[30]

Sin embargo, los dos escritores usan la causalidad para desarrollar perspectivas enteramente distintas. La exposición de causas desempeña el mismo papel en el relato de Hunter que en cualquier otra narración de tipo secundario; esto es, como un aspecto esencial del discurso de la contrainsurgencia. A este respecto, sus *Annals* pertenecen a una tradición de la historiografía colonialista que, para este acontecimiento en particular, queda típicamente ejemplificada por el racista y vindicativo ensayo titulado “The Sonthal Rebelión”. Aquí el funcionario, obviamente informado pero de mentalidad inflexible, atribuye el levantamiento —tal como lo hace Hunter— al fraude de los banias [casta de mercaderes y comerciantes hindúes], a la transacción *mahajani* [usurera], al despotismo zamindari y a la ineficiencia sarkari [del gobierno]. Muy en la misma veta, *Personal Adventures* de Thornhill con bastante claridad explica que el levantamiento rural del periodo del Motín en Uttar Predesh se debió al desmoronamiento de las relaciones agrarias tradicionales provocado por el advenimiento del gobierno británico. O’Malley identifica como la raíz del *bidroha* [rebelión, insurgencia] de Pabna, de 1873, a las rentas exhorbitantes cobradas por los terratenientes y, en cuanto a la Comisión de Motines del Deccan, los disturbios de 1875 se debieron a la explotación del campesinado kunbi [casta agrícola muy extendida por toda la India excepto en el sur] por parte de prestamistas extranjeros en los distritos de Poona y Ahmednagar.[31] Podríamos seguir añadiendo muchos otros acontecimientos y textos a esta lista. El espíritu de todos éstos queda bien representado en el siguiente extracto de las *Resoluciones del Departamento Judicial* del 22 de noviembre de 1831, sobre el tema de la insurrección encabezada por Titu Mir:

> La seriedad de la naturaleza de los últimos disturbios en el distrito de Baraset transforma en asunto de trascendental importancia que se *investigue* en profundidad *la causa* que les dio origen, a fin de que los motivos que pusieron en actividad a los insurgentes puedan *comprenderse* rectamente y se adopten las medidas que se juzguen necesarias *para prevenir una recurrencia de desórdenes similares*,[32]

Esto lo resume todo. Conocer la causa de un fenómeno ya es un paso tomado en la dirección de controlarlo. *Investigar* la causa de los disturbios rurales y, por lo tanto, *comprenderla* constituye una ayuda para medidas "que se juzguen *necesarias para prevenir una recurrenciade desórdenes similares*". Con ese fin, el corresponsal de la *Calcutta Review* (1856) recomendaba "ese merecido castigo", esto es:

> que a ellos [los santales] habría que cercarlos y buscarlos en todas partes […] que habría que obligarlos, por la fuerza si es necesario, a regresar al Damin-i-koh, y a la región devastada en Bhaugulpore y Beerbhoom, para reconstruir las aldeas en ruinas, restaurar para el cultivo los campos desolados, abrir caminos y adelantar las obras públicas generales; y hacer esto bajo vigilancia y guardia […] y que este estado de cosas habría que continuarlo hasta que ellos estén completamente tranquilizados y reconciliados con su obediencia.[33]

La alternativa más moderada que planteaba Hunter era, como ya vimos, una combinación de Ley Marcial para suprimir una rebelión sostenida y medidas para que tras la represión la "Empresa inglesa" cumpliera su cometido (como había planteado su compatriota) de absorber al campesinado revoltoso como mano de obra barata en la agricultura y las obras públicas para beneficio respectivo de los mismos *dikus* [intrusos, *outsiders*] e ingenieros de ferrocarril y de caminos contra los cuales los santales se habían levantado en armas. Pese a todas sus variaciones de tono, no obstante ambas prescripciones para "hacer […] imposible la rebelión permitiendo el ascenso de los santales"[34] —a decir verdad, todas las soluciones colonialistas a las que se llegaba mediante la explicación causal de nuestros levantamientos campesinos— iban en beneficio de una historiografía comprometida en asimilarlos al Destino trascendental del Imperio Británico.

XII

En el relato de Ray la causalidad sirve para enganchar el *hool* a un tipo de Destino bastante diferente. Pero Ray sigue los mismos pasos que Hunter —esto es, *contexto-acontecimiento-perspectiva* alineados en un *continuum* histórico— para llegar allí. Existen algunos paralelismos obvios en la manera que el acontecimiento adquiere un contexto en las dos obras. Ambas se inician con la prehistoria (que Ray trata más brevemente que Hunter) y continúan con un repaso del pasado más reciente, a partir de 1790, cuando la primera tribu hizo contacto con el régimen. Para ambos es allí donde se encuentra la causa de la insurrección, pero con una diferencia. Para Hunter los disturbios tuvieron su origen en una enfermedad local en un cuerpo que en lo demás estaba sano: la falla de una administración distrital para estar a la altura del ideal, entonces en surgimiento, del Raj como el *ma-baap* [madre patria] del campesinado y protegerlo de la tiranía de los elementos perversos dentro de la sociedad nativa misma. Para Ray fue la presencia misma del poder británico en la India lo que incitó a los santales a rebelarse, pues sus enemigos, los terratenientes y los prestamistas, debían su autoridad e incluso su existencia a los nuevos arreglos en la propiedad de la tierra introducidos por el gobierno colonial y el acelerado desarrollo de una economía monetaria bajo su impacto. El levantamiento constituía, pues, una crítica no sólo a una administración local sino al colonialismo en sí. En realidad, Ray usa la propia evidencia de Hunter para llegar a una conclusión muy distinta, de hecho opuesta:

> Las propias afirmaciones de Hunter prueban claramente que la responsabilidad de la extrema miseria de los santales la tiene el sistema administrativo inglés tomado como un todo, junto con los zamindares y los mahajans. Porque fue el sistema administrativo inglés el que creó a los zamindares y los mahajans a fin de satisfacer su propia necesidad de explotación y gobierno, y los ayudó directa e indirectamente ofreciéndoles su protección y patrocinio.[35]

Al ver al colonialismo, es decir, al Raj como un sistema, y al identificarlo todo (más que a alguna de sus deficiencias locales)

como la causa primordial de la rebelión, el resultado de ésta adquiere valores radicalmente diferentes en los dos textos. Mientras que Hunter es explícito en su preferencia por una victoria a favor del régimen, Ray está en la misma medida a favor de los rebeldes. Y en correspondencia con esto, cada uno tiene una perspectiva que sobresale en agudo contraste con la del otro. Para Hunter, se trata de la consolidación del gobierno británico sobre la base de una administración reformada que ya no provoca *jacqueries* por su incapacidad para proteger a los *adivasis* de los explotadores nativos, sino que los transforma en una mano de obra abundante y móvil empleada con prontitud y provecho por los terratenientes indios y la "empresa inglesa". Para Ray, el acontecimiento es "el precursor de la gran rebelión" de 1857 y un eslabón vital en una lucha prolongada del pueblo indio, en general, y de los campesinos y obreros, en particular, contra sus opresores extranjeros e indígenas. La insurrección armada de los santales, dice Ray, le indicó un camino al pueblo indio. "Gracias a la gran rebelión de 1857, ese camino particular se desarrolló hasta transformarse en la amplia carretera de la lucha de la India por la libertad. Esta carretera se extiende hacia el siglo XX. El campesinado indio se encuentra en su marcha a lo largo de esa misma carretera".[36] Así, al ajustar el *hool* a una perspectiva de lucha continua de las masas rurales, el autor bebe en la fuente de una tradición bien establecida de la historiografía radical, como lo prueba, por ejemplo el siguiente extracto de un panfleto que se leyó ampliamente en los círculos políticos de izquierda hace cerca de treinta años:

> El clarín de las batallas mismas de la insurreción ya se apagó. Pero sus ecos han seguido vibrando a través de los años, haciéndose cada vez más fuertes a medida que más campesinos se unían a la lucha. El llamado del clarín que convocó a los santales a la batalla […] habría de oírse en otras partes del país cuando se produjo la Huelga del índigo de 1860, el Levantamiento de Pabna y Bogra de 1872, el Levantamiento campesino maratha en Poona y Ahmednagar en 1875-1876. Finalmente habría de confluir en la exigencia masiva del campesinado de todo el país para que terminara la opresión de los zamindares y los prestamistas […] i Gloria a los inmortales santales

> quienes […] mostraron el camino de la batalla! Desde entonces el estandarte de la lucha militante ha pasado de mano en mano a todo lo largo y ancho de la India.[37]

El poder de este pensamiento asimilativo acerca de la historia de la insurrección campesina queda ilustrado aún más por las concluyentes palabras de un ensayo escrito por un veterano del movimiento campesino, que fue publicado por la Pashchimbanga Pradeshik Krishak Sabha, en vísperas del centenario de la revuelta santal. Dice:

> Las llamas del fuego encendido por los mártires campesinos de la insurrección santal hace cien años se han extendido por muchas regiones en toda la India. Esas llamas se pudieron ver ardiendo en la rebelión de los cultivadores de índigo en Bengala (1860), en el levantamiento de los raiyats [arrendatarios y labriegos] de Pabna y Bogra (1872), en el del campesinado maratha del Deccan (1875-1876). El mismo fuego se encendió una y otra vez en el curso de las revueltas de los campesinos moplah de Malabar. Ese fuego aún no se ha extinguido, continúa ardiendo en los corazones de los campesinos indios […].[38]

Resulta muy claro que el propósito de un discurso terciario como éste es tratar de rescatar la historia de la insurgencia de ese *continuum* concebido para asimilar cada *jacquerie* a la "obra de Inglaterra en la India" y disponerla a lo largo del eje alternativo de una prolongada campaña por la libertad y el socialismo. Sin embargo, al igual de lo que sucede con la historiografía colonialista, este discurso también equivale a un acto de apropiación que excluye al rebelde como el sujeto consciente de su propia historia y lo incorpora tan sólo como un elemento contingente en otra historia con otro sujeto. De igual manera que no es el rebelde sino el Raj el sujeto real del discurso secundario y la burguesía india el del discurso terciario del género "Historia de la lucha por la Libertad'", así *una abstracción* llamada "Obrero y Campesino", *un ideal más que la personalidad histórica realdel insurgente*, se forma para que la reemplace en el tipo de literatura que acabamos de examinar.

Decir esto no significa, por supuesto, negar la importancia política de tal apropiación. Puesto que toda lucha por el poder llevada a cabo por las clases históricamente en ascenso en cualquier época

implica un intento por adquirir una tradición, resulta completamente apropiado al orden las cosas que los movimientos revolucionarios de la India se arrogaran el derecho de considerar a la rebelión santal de 1855, entre otras, como parte de su herencia. Pero por más nobles que sean la causa y el instrumento de esa apropiación, esto conduce a que la conciencia del insurgente sea mediada por la del historiador; esto es, una conciencia pasada es mediada por una conciencia condicionada por el presente. La distorsión que se deriva necesaria e inevitablemente de este proceso es una función de ese hiato entre el tiempo del acontecimiento y el tiempo del discurso que hace que la representación verbal del pasado sea menos que fiel, en el mejor de los casos. Y como en este ejemplo en particular el discurso es acerca de propiedades de la mente —acerca de actitudes, creencias, ideas, etc., más que de cosas externas que son más fáciles de identificar y describir— la tarea de la representación se hace aún más complicada que de costumbre.

No hay nada que la historiografía pueda hacer para eliminar del todo tal distorsión, pues ésta se haya incorporada dentro de su óptica. Lo que sí puede hacer, empero, es reconocer esa distorsión como paramétrica —como una condicionante que determina la forma del ejercicio mismo— y dejar de pretender que puede captar *por completo* una conciencia pasada y reconstituirla. Entonces, y sólo entonces, la distancia entre esta última y la percepción del historiador podrá reducirse de manera bastante significativa como para que equivalga a una cercana aproximación, que es a lo mejor que se puede aspirar. La brecha, tal como está por ahora, es realmente tan grande que hay mucho más que un grado irreductible de error en la literatura existente sobre este punto. Incluso una breve ojeada a algunos de los discursos sobre la insurgencia de 1855 corroboraría esto.

XIII

La religiosidad fue, según todos los relatos, un aspecto central del *hool.* La noción de poder que lo inspiró estuvo constituida por ideas y se expresó mediante palabras y actos que tenían un carácter explícitamente religioso. No se trataba de que el poder fuera un contenido envuelto en una forma externa a él llamada religión, sino que ambos estaban inseparablemente mezclados como el significado y su significante *(vagarthaviva samprktau)* en el lenguaje de esa violencia masiva. De allí la atribución del levantamiento a un mandato divino más que a cualquier injusticia en particular; la práctica de rituales tanto antes (por ejemplo, ceremonias propiciatorias para prevenir el apocalipsis de las Serpientes Primitivas, Lag y Lagini, la distribución de *tel-sindur,* etc.), como durante el levantamiento (por ejemplo, la adoración de la diosa Durga, el baño en el Ganges, etc.); la generación y circulación del mito en su vehículo característico, el rumor (por ejemplo, acerca del advenimiento del "ángel exterminador" encarnado como búfalo, el nacimiento de un héroe prodigioso de una virgen, etc.).[39] La evidencia sobre este punto es inequívoca y amplia. Las declaraciones que tenemos de los protagonistas principales y de sus seguidores son todas enfáticas y realmente insisten sobre este aspecto de su lucha, como debería resultar claro incluso de los pocos extractos de los materiales usados como fuentes reproducidos en el Apéndice de este ensayo. En suma, en este caso no es posible hablar de insurgencia sino como una conciencia religiosa —esto es, excepto como una demostración masiva de autoalienación (para tomar prestado el término de Marx para la esencia misma de la religiosidad) que hacía que los rebeldes consideraran que su proyecto dependía de una voluntad diferente de la suya: "Kanoo y Seedoo Manjee no están peleando. El Thacoor mismo peleará".[40]

¿Con qué autenticidad se representó esto en el discurso históricó? En la correspondencia oficial del momento se le identificó como un caso de "fanatismo". La insurreción ya tenía tres meses y

seguía siendo fuerte cuando J. R. Ward, el Comisionado especial y uno de los administradores más importantes de la región de Birbhum, escribió con cierta desesperación a sus superiores en Calcuta: "No he sido capaz de rastrear el origen la insurrección en Beerbhoom hasta algo que no sea el *fanatismo*". El lenguaje que usó Ward para describir el fenómeno era típico de la respuesta conmocionada y culturalmente arrogante del colonialismo del siglo XIX, ante cualquier movimiento radical inspirado por una doctrina no cristiana entre una población sometida: "Estos santales fueron llevados a unirse a la rebelión por un proselitismo, claramente rastreable hasta su feligresía en Bhaugulpore, de que un Ser Poderoso e inspirado apareció como el redentor de su Casta & su *ignorancia & superstición* fue fácilmente transformada en un *frenesí religioso* que está dispuesto a todo".[41] Ese lenguaje también está presente en el artículo de la *Calcutta Review.* Allí se reconoce al santal como "un hombre eminentemente religioso" y su rebelión como un paralelo de otras ocasiones históricas en las que *"el espíritu fanático de la superstición rell·giosa*" se ha "esgrimido para fortalecer y alentar una disputa que ya estaba a punto de estallar y que se basaba en otros fundamentos".[42] Sin embargo, el autor le da a esta identificación un sesgo significativamente diferente del que hay en el informe citado antes. Allí un obcecado Ward, atrapado en el estallido del *hool*, resulta estar impresionado por la espontaneidad de "un frenesí religioso […] dispuesto a todo". En cambio, el artículo que se escribió después de que el régimen hubo recuperado la confianza en sí mismo, gracias a la campaña militar para arrasar completamente las zonas perturbadas, interpreta la religiosidad como una trampa propagandística que usaron los líderes para sustentar la moral de los rebeldes. Al referirse, por ejemplo, a los rumores mesiánicos en circulación, decía: "Todos estos absurdos fueron, sin duda, *inventados* para mantener en alto el coraje del numeroso populacho".[43] Nada es más elitista. Aquí se considera a

los insurgentes como un “populacho” ciego, carente de voluntad propia y fácil de manipular por sus jefes.

Pero un elitismo como éste no es un rasgo tan sólo de la historiografía colonialista. El discurso terciario de la variedad radical también exhibe el mismo desdén por la conciencia política de las masas campesinas, cuando la religiosidad sirve de mediador. Como un ejemplo de esto, regresemos al relato de Ray sobre el levantamiento. Cita las siguientes líneas del artículo de la *Calcutta Review* en una traducción hasta cierto punto inexacta pero aún así claramente reconocible:

> (dios) apareció ante la atónita mirada de Seedoo y Kanoo; él era como un hombre blanco aunque vestido al estilo nativo; en cada mano tenía diez dedos; sostenía un libro blanco, y escribió en él; el libro y con él 20 pedazos de papel […] mostró a los hermanos; ascendió hacia arriba y desapareció. Otro pedazo de papel cayó en la cabeza de Seedoo, y entonces llegaron dos hombres […] les señalaron el sentido de la orden de Thakoor, y ellos también se desvanecieron. Pero no hubo tan sólo una aparición del sublime Thakoor; cada día de la semana durante un corto periodo, él hizo conocer su presencia a sus apóstoles favoritos […] En las páginas plateadas del libro y en las hojas blancas de los pedazos sueltos de papel, había palabras escritas; éstas luego fueron descifradas por santales instruidos, capaces de leer e interpretar; pero su significado ya había sido indicado suficientemente a los dos dirigentes.[44]

Con algunos pequeños cambios de detalle (inevitables en un folklore vivo), éste es realmente un relato bastante auténtico de las visiones que los dos dirigentes santales creyeron tener. Sus declaraciones, reproducidas en parte en el Apéndice (extractos 3 y 4), lo confirman. Éstas, dicho sea de paso, no fueron pronunciamientos públicos destinados a causar un impacto en sus seguidores. A diferencia de “El *Perwannah* del Thacoor” (Apéndice: extracto 2), destinado a dar a conocer a las autoridades sus visiones antes del levantamiento, aquéllas eran las palabras de cautivos que enfrentaban una ejecución. Al ir dirigidas a los hostiles interrogadores en los campamentos militares, hubieran sido de muy poca utilidad cómo propaganda. Proferidas por hombres de una tribu que, a decir de todos todavía no había aprendido a mentir,[45] estas

palabras representaban la verdad y nada más que la verdad para los que las dijeron. Pero eso no es lo que les reconoce Ray. Lo que en la *Calcutta Review* figura como una mera insinuación, en los comentarios introductorios de Ray acerca del pasaje citado antes se eleva a la condición de un elaborado ardid propagandístico:

> Tanto Sidu como Kanu sabían que el eslogan *(dhwani)* que tendría el mayor efecto entre los santales *atrasados*, sería el que fuera religioso. Por lo tanto, *a fin de inspirar* a los santales a que lucharan, *ellos difundieron* la palabra acerca de las directivas de Dios en favor de lanzar tal lucha. La historia *inventada* (*kalpita)* por ellos es como sigue.[46]

Aquí hay muy poco que difiera de lo que el escritor colonialista decía acerca del supuesto atraso del campesinado santal, los designios manipuladores de sus líderes y los usos de la religión como el medio para tal manipulación. A decir verdad, Ray es superior en cada uno de estos puntos y es con mucho el más explícito de los dos autores al atribuirle a los jefes rebeldes, sin evidencia alguna, una enorme mentira y un engaño patente. El invento es totalmente de Ray, y revela el fracaso de un radicalismo superficial para conceptualizar la mentalidad insurgente excepto en términos de un secularismo sin adulterar. Incapaz de captar la religiosidad como la modalidad central de la conciencia campesina en la India colonial, Ray siente pudor de aceptar el papel mediador de la religiosidad en la idea de poder del campesino, con todas las contradicciones resultantes. Se ve obligado, por lo tanto, a racionalizar las ambigüedades de las políticas rebeldes asignándoles a los dirigentes una conciencia mundana y a sus seguidores una espiritual, haciendo de estos últimos inocentes víctimas de hombres astutos armados con todos los trucos de un político indio moderno que estuviera buscando los votos rurales. El lugar adonde esto conduce al historiador puede verse con más claridad en la obra posterior de Ray, cuando esta tesis se proyecta en un estudio acerca del *ulgulan* birsaita. Ray escribe allí:

> A fin de propagar esta doctrina religiosa suya, Birsa adoptó *un nuevotruco (kaushal)*, tal como Sidu, el líder santal, lo había hecho en vísperas de la rebelión santal de 1885.

> Birsa sabía que los kol eran una gente *muy atrasada* y llena de *superstición religiosa*, como resultado de la propaganda misionera hindú-brahmánica y cristiana entre ellos durante un largo periodo. Por lo tanto, nada se lograría con evitar el asunto religioso si se quería liberar al pueblo kol de esas influencias religiosas enfermizas y conducirlo al camino de la rebelión. Antes bien, a fin de superar las malas influencias de las religiones hindú y cristiana sería necesario difundir entre ellos su nueva fe religiosa en nombre del mismo Dios de ellos, e introducir nuevas reglas. *Con este fin, habíaque recurrir a la falsedad, si era necesario, en interés del pueblo*.
>
> Birsa *difundió* la noticia de que él había recibido esta nueva religión del mismo Sing Bonga, la deidad principal de los mundas.[47]

De esta manera, el historiador radical se ve arrastrado, por la lógica de su propia obcecación, a atribuirle una deliberada falsedad a uno de los más grandes de nuestros rebeldes. Para Ray, la ideología de ese poderoso *ulgulan* no es más que una pura invención de Birsa. Y no es el único en hacer esta lectura distorsionada de la conciencia insurgente. Baskay le hace eco casi palabra por palabra cuando describe la afirmación del líder santal de contar con apoyo divino para el *hool* como una propaganda destinada “a inspirar a los santales para que se levantaran en una rebelión”.[48] Formulaciones como éstas dejan su huella en otros escritos del mismo género que solucionan el acertijo del pensamiento religioso entre los santales rebeldes ignorándolo por completo. Un lector que sólo contara con los alguna vez influyentes ensayos de Natarajan y Rasul como su única fuente de información acerca de la insurreción de 1855, apenas si sospecharía la existencia de alguna religiosidad en este gran acontecimiento. En esas obras, éste se representa *exclusivamente* en sus aspectos seculares. Por supuesto que esta actitud no está confinada a los autores discutidos en este ensayo. La misma mezcla de miopía y rechazo absoluto a considerar la evidencia presente caracteriza a gran cantidad de la literatura existente sobre el tema.

XIV

¿Por qué el discurso terciario, incluso el de la variedad radical, tiene tal renuencia a enfrentar el elemento religioso en la conciencia rebelde? Porque aún se encuentra atrapado en el paradigma que inspiró al discurso ideológicamente contrario (por colonialista) de los tipos primario y secundario. En cada caso se deriva de un rechazo a reconocer al insurgente como el sujeto de su propia historia. Pues una vez que una rebelión campesina se asimila a la trayectoria del Raj, la Nación o el Pueblo, al historiador le resulta fácil renunciar a su responsabilidad de explorar y describir la conciencia específica de esa rebelión contentándose con imputarle una conciencia trascendental. En términos operativos, esto significa negarle una voluntad a las masas rebeldes mismas y representarlas simplemente como un instrumento de otro tipo de voluntad. Es así como en la historiografía colonialista, la insurgencia se ve como la articulación de una pura espontaneidad enfrentada a la voluntad del Estado tal como quedaba encarnado en el Raj. Si a los rebeldes se les atribuye alguna conciencia, es sólo a unos pocos de sus dirigentes —casi siempre algunos miembros individuales o grupitos de la pequeña aristocracia terrateniente— a quienes se les reconoce esa conciencia. Es más, en la historiografía nacionalistaburguesa, la fuerza motivadora de los movimientos campesinos se lee como una conciencia de la élite. Esto ha llegado a cosas tan grotescas como describir la Rebelión del índigo de 1860 como “el primer movimiento de masas no violento”,[49] y en general a todas las luchas populares de la India rural durante los primeros ciento veinticinco años del gobierno británico, como precursoras espirituales del Congreso Nacional Indio.

De manera muy similar, la historiografía radical tampoco ha logrado captar la especificidad de la conciencia rebelde. Esto se debe a que la encajaron en cierto concepto, según el cual las revueltas campesinas son una sucesión de acontecimientos ordenados según una línea de descendencia directa —como una herencia, como se le llama con frecuencia— en la que todos los

constituyentes tienen el mismo pedigrí y repiten entre sí en su compromiso los más elevados ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Desde esta perspectiva ahistórica de la historia de la insurgencia, todos los momentos de la conciencia se asimilan al momento último y más elevado de la serie: una Conciencia Ideal. Una historiografía dedicada a tal búsqueda (incluso cuando esto se hace, lamentablemente, en nombre del marxismo) no es apta para enfrentar las contradicciones que constituyen realmente el material del cual está hecha la historia. Como se supone que el carácter del Ideal es cien por ciento secular, sus adeptos, cuando se enfrentan a la evidencia de la religiosidad, tienden a apartar la mirada como si dicha evidencia no existiera, o la descartan como un fraude astuto pero bien intencionado que dirigentes ilustrados perpetraron contra los idiotas de sus seguidores; todo hecho, claro está, ¡"en interés del pueblo"! De esta manera, el rico material de mitos, rituales, rumores, esperanzas de una Edad de Oro y los miedos de un Fin del Mundo inminente, todo lo cual habla de la autoalienación del rebelde, se pierde en este discurso abstracto y estéril, el cual puede hacer muy poco para iluminar esa combinación de sectarismo y militancia que es un rasgo tan importante de nuestra historia rural. La ambigüedad de tales fenómenos, patente durante el movimiento Tebhaga en Dinajpur —cuando los campesinos musulmanes que llegaban a la Kisan Sabha "a veces inscriben un martillo o una hoz en la bandera de la Liga Musulmana" y los jóvenes maulavis "recitan versos melodiosos del Corán" en las reuniones aldeanas "mientras condenan el sistema *jotedari* y la práctica de imponer tasas de interés muy elevadas"[50]—, quedará fuera de su comprensión. La rápida transformación de la lucha de clases en conflictos comunales y viceversa en nuestro mundo campesino suscita o bien una hábil apología o un simple gesto de vergüenza, pero no una explicación real.

Sin embargo, no es tan sólo el elemento religioso de la conciencia rebelde lo que esta historiografía no logra comprender. La

especificidad de una insurreción rural se expresa en términos de muchas otras contradicciones, que también se excluyen. Enceguecido por el deslumbramiento de una conciencia perfecta e inmaculada, el historiador sólo ve, por ejemplo, solidaridad en el comportamiento rebelde y no logra ver su Otro, esto es, la traición. Comprometido inflexiblemente con la noción de insurgencia como un movimiento generalizado, subestima el poder de los frenos que ponen el localismo y el territorialismo. Convencido de que la movilización de un levantamiento rural procede exclusivamente de una autoridad originada en su totalidad en la élite, tiende a hacer caso omiso de la actuación de muchas otras autoridades dentro de las relaciones primordiales de una comunidad rural. Prisionero de abstracciones vacías, el discurso terciario, incluso el de tipo radical, se ha apartado de la prosa de la contrainsurgencia, hasta ahora, sólo por la declaración de una postura política. Todavía tiene que recorrer un largo camino antes de que pueda demostrar que el insurgente puede confiarse a su desempeño para recuperar su lugar en la historia.

Abreviaturas

CC: Colecciones de la Comisión Directiva, Archivos de la India Office (Londres).

CJ: Consultas Judiciales de Fort William en CC.

AJ: Actas Judiciales, Archivos del estado de Bengala Occidental (Calcuta).

MDS: *Maharaja Deby Sinha* (Territorio de Nashipur perteneciente al Raj [gobierno colonial de la India], 1914).

Apéndice

Extracto 1

Vine a saquear […] Sidoo y Kaloo [Kanhu] se declararon Rajas & [dijeron que] saquerarían toda la región y tomarían posesión de ella —dijeron también, nadie puede detenernos porque es la orden de Takoor. Por esto todos vinimos con ellos.

Fuente: AJ, 19 de julio de 1855: Declaración de Balai Majhi (14 de julio de 1855).

Extracto 2

El Thacoor ha descendido en la casa de Seedoo Manjee, Kanoo Manjee, Bhyrub y Chand, en Bhugnudihee en Pergunnah Kunjeala. El Thakoor en persona está conversando con ellos, ha descendido del Cielo, está conversando con Kanoor y Seedoo, Los Sahibs y los soldados blancos pelearán. Kanoo y Seedoo Manjee no están peleando. El Thacoor mismo peleará. Por lo tanto ustedes Sahibs y Soldados pelean con el Thacoor mismo La Madre Ganges vendrá (a asistir) al Thacoor Fuego lloverá del Cielo. Si están satisfechos con el Thacoor entonces deben ir al otro lado del Ganges. El Thacoor ha ordenado a los santales que por un arado de buey se pague 1 *anna* de renta. Un arado de búfalo 2 annas El reino de la Verdad ha empezado La Verdadera justicia será administrada. A aquel que no habla la verdad no se le permitirá permanecer sobre la Tierra. Los Mahajuns [prestamistas] han cometido un gran pecado Los Sahibs y el *amlah* [funcionario menor de la corte] han hecho todo mal, en esto los Sahibs han pecado enormemente.

Aquellos que dicen cosas al Magistrado y aquellos que investigan los casos para él, cobran 70 u 80 rupias con gran opresión en esto los Sahibs han pecado. Por esto el Thacoor me ha ordenado que diga que la región no es de los Sahibs […]

P. D. Si ustedes Sahibs están de acuerdo, entonces deben permanecer del otro lado del río Ganges, y si ustedes no están de acuerdo no pueden permanecer de aquel lado del río, lloveré fuego y todos los Sahibs serán asesinados por la mano de Dios en persona y Sahibs si pelean con mosquetes los santales no serán alcanzados por las balas y el Thacoor le dará a los santales los elefantes y caballos de ustedes por su propia voluntad […] si ustedes pelean con los santales dos días serán como un día y dos noches como una noche. Esta es la orden del Thacoor.

Fuente: AJ, 4 de octubre de 1855, "El Perwannah de Thacoor" ("fechado el 10 Saon de 1262").

Extracto 3

Entonces los Manjees *8c* Purgunnaits se reunieron en mi terraza, & consultamos durante 2 meses, "que Pontet & Mohesh Dutt no escuchan nuestras quejas & nadie suplanta a nuestro Padre & Madre" entonces un Dios descendió del cielo en forma de rueda de carreta & y me dijo "Mata a Pontet & al Darogah & los Mahajuns & entonces tendrás justicia *8c* un Padre *8c* Madre"; entonces el Thacoor regresó a los cielos; después 2 hombres como bengalíes vinieron a mi terraza; cada uno tenía seis dedos la mitad de un papel cayó sobre mi cabeza antes de que viniera el Thacoor *8c* la mitad cayó después. No lo podía leer pero Chand *8c* Seheree & un tal Dhome lo leyeron, dijeron "El Thacoor te ha escrito que pelees con los Mahajens & entonces tendrás justicia" […]

Fuente: AJ, 8 de noviembre de 1855, "Interrogatorio de Sedoo Sonthal alias Thacoor".

Extracto 4

En Bysack el Dios descendió en mi casa envié un perwannah [mensajero] al Burra Sahib en Calcuta […] Escribí que el Thacoor había venido a mi casa & hablaba conmigo *8c* le dijo a todos los sonthals que yo sería responsable de ellos *8c* que yo tendría que pagar toda la renta al Gobierno *8c* no oprimiría a nadie *8c* los zamindars *8c* Mahajans hacían una gran opresión al tomar 20 piezas por una *8c* que debería ponerlos a cierta distancia de los sonthals & si no se van debo pelear con ellos.

… … …

Ishwar era un hombre blanco que sólo tenía un dootee *8c* chudder [especie de toga grande que cubre la cabeza y sirve de velo y chal] se sentó en el suelo como un Sahib escribió en este pedacito de papel. Me dio 4 papeles pero después trajo otros 16. El thacoor tenía cinco dedos en cada mano. No lo vi en el día lo vi sólo de noche. Los sonthals entonces se reunieron en mi casa para ver al thacoor.

… … …

[En Maheshpur] las tropas vinieron *8c* peleamos […] después viendo que caían los nuestros los atacamos dos veces *8c* una vez los rechazamos, entonces hice poojah [acto de adoración] […] & entonces cayeron muchas, muchas balas *8c* Seedoo *8c* yo estábamos heridos. El thacoor había dicho “caerá agua de los mosquetes” pero mis tropas cometieron algún crimen por eso la[s] predicciones] del thacoor no se cumplieron mataron como a 80 sonthals.

… … …

Todos los papeles en blanco cayeron del cielo *8c* el libro que tiene todas las páginas en blanco también cayó del cielo.

Fuente: AJ, 20 de diciembre de 1855, “Interrogatorio de Kanoo Sonthal”.

NOTAS AL PIE

[1] Agradezco a mis colegas del equipo editorial [de *Subaltern Studies]* sus comentarios al borrador inicial de este ensayo.

[2] Literalmente esta frase significa “poner las cosas de cabeza” o “patas arriba”. Generalmente tiene el sentido de “desorden”, aunque también el de “cambio radical”. Sin embargo, cuando se usa para referirse a sucesos sociopolíticos puede significar “insurrección”, “motín”, “revuelta” y hasta “revolución”, sentidos en los que la idea de “inversión” es muy importante. En la lengua inglesa se usa así por lo menos desde el siglo XIV, o sea prácticamente desde que el inglés es inglés. Una de las citas más relevantes que contiene esta frase está tomada de la Biblia (Hechos de los apóstoles, 17, 6-7) y es pertinente para este texto: “These that have turned the world upside down are come hither also […] and these all do contrary to the decrees of Caesar, saying that there is another king, *one* Jesus” (King James Version, 1611); en la versión española de la Biblia dejerusalén (1969): “Ésos que han revolucionado todo el mundo se han presentado también aquí […] todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús”. Para darse una idea de la importancia de esta cita piénsese en que la menciona Hobbes en el capítulo 43 del *Leviatán,* el cual comienza con estas palabras: “El pretexto más frecuente para la sedición y la guerra civil, en las repúblicas cristianas […]”. [Nota del traductor].

[3] Los ejemplos son demasiado como para citarlos. Véanse, por ejemplo, MDS, pp. 46-47 y 48-49 acerca del *dhing* de Rangpur; CC 54222: Metcalfe & Blunt… to Court of Director, 10 de abril de 1832, párrafos 14-15 sobre el levantamiento de Barasat; W. W. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, 7a. edición, Londres, 1897, pp. 237-238 y AJ, 4 de octubre de 1855: “The Thacoor’s Perwannah”, respecto del *hool* santal; C. E. Buckland, *Bengal Under the Lieutenant-Governors*, vol. I, Calcuta, 1901, p. 192, respecto del “Motín azul". [Ver abreviaturas en p. 206.]

[4] Véase, por ejemplo, MDS, pp. 579-580; *Freedom Struggle in Uttar Pradesh,* vol. IV, Lucknow, 1959, pp. 284-285 y 549.

[5] J. C. Price, *The Chuar Rebellion of 1799,* p. *cl.* La edición de la obra que se usó en este ensayo es la impresa en A. Mitra (comp.), *District Handbooks: Midnapur*, Alipore, 1953, Apéndice IV.

[6] CC 54222: CJ, 22 de noviembre de 1831: “Extracto de las Actas del Honorable Vice-presidente en Consejo en el Departamento Militar con fecha del 10 de noviembre de 1831”. Las cursivas son mías.

[7] AJ, 19 de julio de 1855: Carta anexa a la carta del magistrado de Murshidabad, fechada el 11 de julio de 1855. Las cursivas son mías.

[8] Así, CC 54222: CJ, 3 de abril de 1832: Alexander a Barwell (28 de noviembre de 1831).

[9] Mi deuda con Roland Barthes por muchos de los términos analíticos y procedimientos utilizados en esta sección, y en general a través de todo este ensayo, debería resultarles más que obvia a todos aquellos que están familiarizados con su *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, 1970, y “The Struggle with the Angel” en Barthes, *Ĩmage-Music-Text,* Glasgow, 1977, pp. 79-141, y con “El discurso de la historia”, enjosé Sazbón (seleccionador), *Estructu - ralismoy literatura*, Buenos Aires, 1970, pp. 35-50, como para que sea necesaria una referencia detallada salvo donde cito directamente de estas obras.

[10] Roland Barthes, *Análisis estructural del relato*, traducción de Beatriz Dorriots, Buenos Aires, 1970, p. 26.

[11] Émile Benveniste, *Probiémes de linguistique genérale,* I, París, 1966, p. 126. El original, “la dissociation nous livre la constitution formelle; l'intégration nous livre des unites signifiantes”, fue traducido de modo algo diferente y siento yo, de forma menos adecuada, en la traducción al inglés de la obra, *Problems in General Linguistics*, Florida, 1971, p. 107 [La cita en este texto se tradujo directamente del francés. N. de. T.].

[12] Barthes, *Análisis estructural,* 1970, p. 19.

[13] Charles Bally, *Linguistique Genérale et Linguistique Française,* Berna, 1965, p. 144.

[14] Barthes, *Elements of Semiology,* Londres, 1967, p. 60.

[15] Barthes, *Image-Music-Text*, p. 128.

[16] Barthes, *Análisis estructural*, p. 13-14.

[17] *Selected Works of Mao Tse-tung*, vol. I, Beijing, 1967, pp. 26-27.

[18] Benveniste, *op. cit.,* p. 239.

[19] *Freedom Struggle in Uttar Pradesh*, vol. V, pp. 685-692.

[20] En lo que respecta a la exposición de Romanjakobson acerca de este concepto clave véase su *Selected Writings, 2: Word and Language,* La Haya y Paris, 1971, pp. 130-147. Barthes desarrolla la noción de *organization shifters (shifters* o embragues de organización) en su ensayo M E1 discurso de la historia”, en José Sazbón (seleccionador), *Estructuralismo y literatura,* Buenos Aires, 1970, pp. 35-50, en especial pp. 40-41 (trad, de

Ana María Nethol). Todos los extractos citados en este parágrafo han sido tomados de ese ensayo, salvo que se haga mención de otra cosa.

[21] Price, *The Chuar Rebellion of 1799,* edición citada, p. *clx.*

[22] *Ibid.*

[23] Reginald G. Wilberforce, *An Unrecorded Chapter of the Indian Mutiny*, 2a. edidón, Londres, 1894, pp. 76-77.

[24] Debido a una nota aparecida en esta obra, parecería que partes de ella fueron escritas en 1866. La dedicatoria lleva la fecha 4 de marzo de 1868. Todas nuestras referencias a esta obra, con o sin citas, pertenecen al capítulo IV de la séptima edición, Londres, 1897, salvo que se señale otra cosa.

[25] Barthes, *Image-Music-Text,* p. 112.

[26] Anónimo, “The Sonthal Rebellion”, *Calcutta Review*, 1856, pp. 223-264; K. K. Datta, “The Santal Insurrection of 1855-57”, en *Anti-British Plots and Movements before 1857*, Meerut, 1970, pp. 43-152.

[27] Vol. I, Calcuta, 1966, capítulo 13.

[28] Para éstas véase *ibid.,* pp. 323, 325, 327, 328.

[29] *Ibid*., p. 337; Hunter, *op. cit,* pp. 247-249.

[30] Ray, *op. cit. y* pp. 316-319.

[31] Anónimo, *op. cit.,* pp. 238-241; Thornhill, *op. cit.,* pp. 33-35; L. S. S. O’Malley, *Bengal District Gazetteers: Pabna*, Calcuta, 1923, p. 25; *Report of the Commission Appointed in India to Inquire into the Causes of the Riots which took place in the year 1875 in the Poona and Ahmednagar Districts of the Bombay Presidency*, Londres, 1878, *passim.*

[32] CC 54222; CJ, 22 de noviembre de 1831, num. 91. Las cursivas son mías.

[33] Anónimo, *op. cit* pp. 263-264.

[34] *Ibid.,* p. 263.

[35] Ray, *op. cit. y* p. 318.

[36] *Ibid.,* p. 340.

[37] L. Natarajan, *Peasant Uprisings in India, 1850 1900,* Bombay, 1953, pp. 31-32.

[38] Abdulla Rasul, *Saontal Bidroher Amar Kahini,* Calcutta, 1954, p. 24.

[39] Los ejemplos son demasiado numerosos como para citarlos en un ensayo de esta extensión, pero para algunas muestras véase *Mare Hapram Ko Reak Katha,* cap. 79, en A. Mitra (comp.) *District Handbooks: Bankkura*, Calcuta, 1953.

[40] Apéndice: Extracto 2.

[41] AJ, 8 de noviembre de 1855: Ward al Gobierno de Bengala, 13 de octubre de 1855. Las cursivas son mías.

[42] Anónimo, *op. cit* p. 243. Las cursivas son mías.

[43] *Ibid.,* p. 246. Las cursivas son mías.

[44] *Ibid.,* pp. 243-244. Ray, *op. cit*., pp. 321-322.

[45] Esto es generalmente aceptado, véase, por ejemplo, la observación de Sherwill acerca de que la verdad era “sagrada” para los santales, “que ofrecían a este respecto un brillante ejemplo a sus mentirosos vecinos, los bengalles”. *Geographical and Statistical Report of the District Bhaugulpoor,* Calcuta, 1854, p. 32.

[46] Ray, *op. cit.,* p. 321. Las cursivas son mías.

[47] Ray, *Bharater Baiplabik Samgramer Itihas,* vol. 1, Calcuta, 1970, p. 95. Las cursivas son mías. La frase subrayada en el pasaje citado se lee como sigue en el original en bengalí: *“Eijanyo prayojan hoiley jatir svarthey mithyar asroy grahan karitey hoibey”.*

[48] Dhirendranath Baskay, *Saontal Ganasamgramer Itihas,* Calcuta, 1976, p. 66.

[49] Jogesh Chandra Bagal (comp.), *Peasant Revolution in Bengal*, Calcuta, 1953, p. 5.

[50] Sunil Sen, *Agrarian Struggle in Bengal, 19461947,* Nueva Delhi, 1972, p. 49.

TRADICIONES EN DISCORDIA: EL DEBATE SOBRE LA *SATI* EN LA INDIA COLONIAL[1]

Lata Mani

La abolición de la *sati* (inmolación de la viuda) por los británicos en 1829 se ha convertido en un hito fundamental en la historia de las mujeres en la India moderna. La prohibición legislativa de la *sati* fue la culminación de un debate durante el cual se registraron 8 134 casos de *sati*, principalmente (aunque no exclusivamente) entre las hindúes de casta alta, con una alta concentración —63%— en el área alrededor de la ciudad de Calcuta.[2] Se considera que el debate, comenzado principalmente por funcionarios coloniales, expresaba la preocupación por la condición social de las mujeres surgida durante el siglo xix. Se ha dicho que el régimen colonial, con sus consignas civilizadoras de la moral, proporcionó el contexto para una reconsideración integral de la "tradición" india según directrices más acordes con la economía y sociedad "modernas", que se creía era la consecuencia de la incorporación de la India al sistema capitalista mundial.[3] Es decir, incluso los más antiimperialistas de nosotros se han visto obligados a aceptar las consecuencias "positivas" del régimen colonial para ciertos aspectos de la vida de

las mujeres, si no en términos de prácticas reales, al menos sí a nivel de las ideas acerca de los “derechos de las mujeres”.

Entre tales reintérpretes de la tradición india, Rammohun Roy (1772-1833) tiene una posición destacada como la primera figura india del siglo xix que emprendió públicamente el examen crítico de la herencia cultural india, tanto en su postura en contra de la *sati* como más generalmente en sus intentos por replantear el hinduismo. Hay un enorme acervo de estudios sobre Rammohun como el padre del llamado “Renacimiento bengalí”, que van de la adulación a la denuncia, pasando por la más mesurada evaluación de su persona debida a Sumit Sarkar, Rajat Ray y otros, quienes han afirmado que Rammohun debe ser visto tomando en cuenta su historicidad.[4] Sarkar cree que la modernidad de Rammohun es contradictoria y como tal refleja las condiciones objetivas de la subyugación colonial, la cual, en su opinión, no produce una “modernidad burguesa hecha y derecha”, sino sólo una “caricatura débil y deforme” de la misma.[5] Dicho de otro modo, Sarkar ve al colonialismo como una fuerza parcialmente modemizadora y advierte acerca de la aplicación simplista de narraciones de modernización progresiva a un estudio de la India del siglo xrx. Ésta es una intervención importante en el debate acerca de la modernización; sin embargo, no hace un análisis crítico de los conceptos de “tradición” y “modernidad”.

Trataré de demostrar en este texto que parte del proyecto de ver en un contexto histórico a Rammohun y a los debates decimonónicos acerca de las mujeres incluye el especificar la noción de tradición que estos debates buscan reinterpretar. Ya que, como mostraré mediante el análisis del debate acerca de la *sati*, el concepto de tradición que refuta Rammohun y la ortodoxia que defiende son específicamente “coloniales”. Así, mi interés en el debate sobre la *sati* no es tanto por saber quién estaba a favor o en contra de esta costumbre, sino más bien ver cómo se argumentaban estas posturas ideológicas. Es decir, lo que me interesa son los

aspectos discursivos del debate —lo que las diferentes posturas daban por sentado acerca de la *sati*, la sociedad india y el lugar de las mujeres en ella, lo que entendían por tradición, lo que se aceptaba como pruebas y cosas de este tenor. Examinaré los discursos oficiales (es decir de los funcionarios u oficiales británicos) e indígenas sobre la *sati*, centrando mi atención en tres documentos seleccionados de entre un *corpus* más amplio de textos como casos ejemplares de estos discursos. La carta de Walter Ewer al Departamento Judicial fechada en noviembre de 1818 representará la postura oficial. El breve tratado de Rammohun Roy a favor de la abolición de la *sati* y la petición de la comunidad ortodoxa en contra de esta disposición servirán como ejemplos de las posturas indígenas "progresista" y "conservadora", respectivamente.

También examinaré la constitución del conocimiento de los funcionarios británicos acerca de la *sati.* Este conocimiento oficial se generó mediante consultas a *los pundits* (eruditos generalmente brahmanes en lengua sánscrita y cuestiones filosóficas, religiosas y legales de la India) que actuaban como asesores de oficio en las cortes. Las interacciones entre los *pundits* y los jueces, los *pundits* y los magistrados, son valiosísimas para determinar la lógica del discurso oficial. Su análisis aclara cómo la formulación misma de las preguntas de los funcionarios británicos moldea las respuestas de los *pundits* y cómo las interpretan los oficiales británicos de formas específicas. Tales momentos proporcionan así las bases que permiten calificar al discurso de "colonial" y cuestionar sus premisas.

Como el meollo del argumento es un poco polémico y va en contra de la historiografía actual de la reforma social, lo presentaré en primer lugar en aras de la claridad. Es crucial añadir aquí que este ensayo es parte de un proyecto más amplio y que con la intención de estimular la discusión acerca de la naturaleza del Renacimiento bengalí, en particular sus implicaciones para las mujeres, me atrevo a incluir aquí afirmaciones que por lo pronto son de carácter especulativo.

En este texto, examinaré lo siguiente: primero, que la tradición se reconstituye bajo el régimen colonial y, de diferentes maneras, las mujeres y las escrituras brahmánicas se vuelven campos entrelazados para esta rearticulación. Las mujeres se convierten en emblemas de la tradición y la refundición de ésta se lleva a cabo en gran medida mediante el debate acerca de los derechos y condición social de las mujeres en la sociedad. A pesar de este lazo íntimo entre las mujeres y la tradición, o quizás por el lazo mismo, estos debates en cierto sentido no son principalmente acerca de las mujeres, sino acerca de lo que constituye la auténtica tradición cultural. Las escrituras brahmánicas se ven cada vez más como el asiento de esta autenticidad, al punto de, por ejemplo, verse la prohibición legislativa de la *sati* como una cuestión de interpretación de las escrituras. Al contrario de la conocida noción según la cual los británicos se vieron obligados a prohibir la *sati* por ser una costumbre bárbara, el horror de quemar mujeres es, como veremos, claramente una preocupación menor. En segundo lugar, la preeminencia que se otorga a las escrituras brahmánicas y la equiparación de la tradición a las escrituras es, como sugiero, un efecto del "discurso colonial" aplicado a la India. Por discurso colonial quiero significar un modo de entender la sociedad india que surgió junto con el régimen colonial y con el tiempo llegó a ser compartido en mayor o menor medida por funcionarios, misioneros y la élite indígena,[6] aunque cada uno de estos grupos lo usaba para diferentes fines, a menudo ideológicamente opuestos. Este discurso no emergió de la nada ni era completamente independiente de los discursos precoloniales en la India. Más bien, se produjo por la interacción con ciertos nativos; aunque, como mostraré, los oficiales tenían claramente control de los nativos en cuestión.

Este mayor control tuvo varias consecuencias. Por ejemplo, implicó que los funcionarios podían afirmar que las escrituras brahmánicas e islámicas eran textos prescriptivos que contenían reglas de comportamiento social, aun cuando la evidencia de esta

afirmación era dudosa. Además, podían institucionalizar sus suposiciones como lo hizo Warren Hastings en 1772, al convertir estos textos en la base de la ley personal.[7] Así, el discurso oficial tenía palpables consecuencias materiales, de las cuales la constitución de la ley personal a partir de textos religiosos es tal vez la más significativa desde el punto de vista de las mujeres. El poder que respaldaba al discurso oficial también aseguraba su creciente normatividad, al menos entre la élite que se veía obligada, como veremos, a tomar en cuenta sus premisas básicas. No interpreto a la élite como algo pasivo en este proceso, sino como un cuerpo que manipulaba estas ideas para ajustarlas a sus propios fines.

La afirmación de que el discurso acerca de la *sati* es específicamente colonial se aborda por medio de un examen de la dinámica interna del discurso y también partiendo del trabajo de Sumit Sarkar que contrasta la retórica radical del Rammohun Roy de *Tuhfatul Muwahiddin* con la retórica de sus escritos posteriores.[8] Sarkar ha examinado cómo Rammohun Roy pasa de argumentos basados en la razón en *Tuhfat* a argumentos que se apoyan cada vez más en la escritura brahmánica. Sugiero que esta trayectoria de Rammohun se puede entender como una traza del cambio discursivo que acompaña al régimen colonial. Dicho de otro modo, el regreso de Rammohun a las escrituras en su trabajo posterior puede tener que ver más con la insistencia del régimen colonial sobre la importancia de las escrituras para la sociedad india, que con el carácter "feudal" o "semi-feudal" de la Bengala de principios del siglo xix.[9] Afirmar que tal cambio discursivo tuvo lugar por supuesto tiene grandes consecuencias, y es algo que sólo puedo empezar a fundamentar aquí. Espero, sin embargo, presentar un argumento convincente en el sentido de que tal aproximación es fructífera y que plantea serias cuestiones historiográficas respecto al lugar de las escrituras brahmánicas en la India precolonial, la naturaleza y funcionamiento de los sistemas legales precoloniales y el discurso indígena acerca de la tradición y la reforma social antes

de los británicos. Estas cuestiones me parecen especialmente pertinentes y necesarias para un análisis de las consecuencias para las mujeres de tal discurso pues, como mostraré, la equiparación entre las escrituras, la ley y la tradición, y la representación de las mujeres *como* la tradición produjo una matriz específica de restricciones dentro de las cuales se discutía el problema de la *sati.* Este patrón se formó como consecuencia de las necesidades de un poder colonial en expansión que requería de formas de gobierno, o legales, por ejemplo, sistemáticas y libres de ambigüedad, y sacadas de una visión particular de la sociedad india. Estas dos características gemelas hacen inteligible la naturaleza y alcance de los argumentos sobre la *sati* y la condición marginal de las mujeres respecto de un discurso ostensiblemente sobre ellas.

Cabe hacer una precisión respecto al enfoque y método adoptados aquí. No se trata de una historia social de la *sati.* No me interesa aquí lo que la costumbre de la *sati* significaba para los o las que la practicaban,[10] sino su definición generada por los funcionarios coloniales y su lugar y función en los debates acerca de la condición social de las mujeres. Además, mi lectura del debate no es cronológica, sino discursiva, en la que se examina aquello que es específicamente colonial y que unifica los análisis superficialmente diferentes de la *sati* y de la sociedad india propuestos por los defensores y oponentes de la intervención legislativa.

WALTER EWER: UN EJEMPLO DE DISCURSO OFICIAL[11]

El discurso oficial acerca de la *sati* fue motivado por las deliberaciones acerca de si sería seguro prohibirla mediante una legislación. La preocupación por la seguridad se originaba en la creencia de que la costumbre tenía una base en las escrituras y que interferir en una cuestión religiosa podría provocar una gran

indignación entre los indígenas. Así, los que se oponían a su abolición hacían énfasis en su fundamento “religioso” y los peligros de intervenir, mientras los que favorecían la prohibición de la *sati* subrayaban sus aspectos “materiales” (como el deseo de la familia de deshacerse de la carga financiera que significaba mantener a la viuda), y de ahí la seguridad de la prohibición legislativa. Ambas estrategias no eran mutuamente excluyentes. Por ejemplo, los abolicionistas se servían de argumentos tanto “religiosos” como “materiales” para apoyar su postura, al igual que los que se pronunciaban en favor de tolerar la *sati.* De hecho, la interacción entre las dos estrategias a menudo resultaba bastante compleja.[12]

En otro lugar demostré cómo, aun cuando había diferencias entre los funcionarios respecto de su actitud hacia la *sati*, tanto los que favorecían la abolición como los que se oponían tenían en común la forma en que analizaban a la sociedad india y la *sati.*[13] En pocas palabras, mostraré que los oficiales presentaban sus posturas a partir de un discurso común sobre la India cuyas características principales eran la importancia central de las escrituras brahmánicas, la obediencia ciega de los indígenas a estos textos y la naturaleza religiosa de la *sati.* Aquí seguiré a Walter Ewer, superintendente de policía en las Provincias del Sur, un abolicionista representativo del discurso oficial sobre la *sati.*

Ewer proponía que la práctica contemporánea de la *sati* se parecía poco al modelo presentado por las escrituras, el cual definió él como un acto voluntario de devoción llevado a cabo para beneficio espiritual de la viuda y del difunto. En realidad, afirmaba, coaccionaban a las viudas a cometer la *sati* por el beneficio material para los familiares sobrevivientes. Ewer sugería que los familiares podían así ahorrarse el gasto de mantener a la viuda y eliminar el estorbo de sus derechos legales sobre el patrimonio familiar. También decía que “hambrientos brahmines” que codiciaban la paga que se les daba por presidir semejantes ceremonias presionaban a la viuda ensalzando las virtudes y recompensas de la *sati.*

Incluso si la viuda lograba resistir la fuerza combinada de familiares *y pundits*, Ewer sostenía que la multitud no la perdonaría. Según él, "toda la población se volcará para ayudar a arrastrarla a la orilla del río, y para mantenerla atada a la estaca".[14] Por ello, Ewer concluye que "la viuda rara vez es un agente libre en el acto de la *suttee*".[15] Según Ewer, las transgresiones a las escrituras, como forzar a las viudas o ejecutar la *sati* por el beneficio material, podía deberse a ignorancia sobre las mismas, o podía reflejar un plan deliberado de familiares y *pundits.* En el primer caso, podía abolirse la *sati* sin provocar una indignación entre la población indígena; en el segundo, no se podría considerar la *sati* un acto sagrado y sería segura su abolición.

El que Ewer infiera la seguridad de la abolición a partir de casos en que las personas actuaban premeditadamente sugiere que, desde su perspectiva, cuando los hindúes actuaban "conscientemente" no podían actuar, por definición, "religiosamente". Desde este punto de vista, actuar "religiosamente" es sinónimo de una obediencia pasiva e irreflexiva. Así, si la viuda se entiende como una víctima de *pundits* y familiares, Ewer ve a éstos a su vez como actuando en dos modos mutuamente excluyentes: o bien actúan "conscientemente", es decir, "no religiosamente", o bien actúan "pasivamente", o sea, "religiosamente". Por ende, Ewer de ninguna manera acepta que los *pundits* y familiares pudieran manipular la religión en beneficio de sus propios fines. Ewer afirmaba que dejándola sola, la viuda "se apartaría por instinto natural y con horror del pensamiento de la *suttee*".[16] Sin embargo, en su opinión, dada la ignorancia de la viuda y su débil capacidad mental y física, bastaba poca labor de convencimiento para convertir cualquier aprensión en un consentimiento renuente.

Habiendo demostrado que en la realidad esta costumbre no tiene ninguna semejanza con un rito religioso, Ewer pasa enseguida al problema de una supuesta sanción de la *sati* en las escrituras. Señala la heterogeneidad de las escrituras sobre el asunto,

demostrando que Manu, "el padre de la jurisprudencia hindú", ni siquiera habla de la *sati*, y en cambio glorifica una ascética viudez. Es importante notar que lo que da unidad tanto a los aspectos "temporales" como "escritúrales" de los argumentos de Ewer es la importancia dada a la religión y el supuesto de una completa sumisión por parte de los nativos a su fuerza.

El acento que pone Ewer en su análisis sobre la "voluntad" señala la ambivalencia que yacía en el fondo de la actitud oficial hacia la *sati.* Sugiere que dentro de la reprobación general y admitida de esa costumbre, funcionaban nociones de *satis* "buenas" y "malas". Las *satis* buenas eran aquellas que se consideraba correspondían a una lectura oficial de las escrituras. Este tipo de razonamiento produjo la ley de 1813 que definía la *sati* como legal a condición de cumplir con ciertos criterios, entre los cuales uno de los más importantes era que fuera un acto voluntario.[17] En consecuencia, la Nizamat Adalat o corte criminal instruía a los magistrados a considerar detenidamente la actitud de la viuda al aproximarse a la pira, de manera que los oficiales pudieran intervenir al menor indicio de coacción. Como resultado, los magistrados registraron en los informes anuales sobre la *sati* observaciones tales como las siguientes: "la viuda se sacrificó voluntariamente", "subió a la pira por su propio libre arbitrio", fue quemada "sin [*sic*] de ninguna manera embriagada y de conformidad con el Shaster".

La aprobación oficial de la *sati*, siempre y cuando fuera un acto voluntario, también se reflejaba en un anuncio que no mostraba horror alguno de dos casos de *sati* publicados en la *Calcutta Gazette* en 1827, en una época en la que se sostenía oficialmente que el temor de repercusiones políticas era la única razón para tolerar la *sati.* Describía a la viuda como "habiendo abandonado con alegría y por su propio libre albedrío este cuerpo mortal", y como "habiéndose quemado ella misma con él en su presencia con un corazón animoso y un rostro sonriente".[18] Por supuesto que muchos oficiales admitían la posibilidad de semejantes *satis* voluntarias sólo

como una idea abstracta. Ewer, presentado aquí como un ejemplo paradigmático, insistía en que en realidad la viudas eran incapaces de consentir y por ello debían ser protegidas de los *pundits* y de las multitudes por igual.

El análisis del discurso oficial pone en evidencia que los argumentos en favor de la prohibición de la *sati* no se centraban principalmente en su crueldad o "barbarie", aunque muchos funcionarios sostenían que la *sati* era horrible incluso como un acto voluntario. También queda claro que los oficiales que favorecían una prohibición legislativa no eran intervencionistas que despreciaran los aspectos de la cultura indígena, que defendieran el cambio en nombre del "progreso" o por principios cristianos, como se ha pensado generalmente. Por el contrario, los funcionarios en favor de la abolición afirmaban que tal acción de hecho era consistente con el respeto y la conservación de la tradición indígena, incluso que una política de tolerancia religiosa requería de la intervención. Y de hecho así fue como se concibió la misión regeneradora de la colonización: no como la imposición de un nuevo orden moral cristiano, sino como la recuperación y aplicación de las verdades de la tradición indígena. C. B. Elliot, magistrado adjunto de Bellah, expresó este parecer cuando sugirió que el preámbulo de la reglamentación sobre la *sati* debía incluir en apostillas citas de las escrituras hindúes, de manera que los súbditos indígenas

> disfrutan de la piedad y sabiduría de un gobierno que une humanidad y justicia, y consulta al mismo tiempo los intereses y prejuicios de sus súbditos, apartándolos de costumbres abominables y consideradas erróneas incluso por sus propias autoridades.[19]

Los oficiales británicos consideraban que la mayoría de los súbditos coloniales ignoraba su "religión". La religión se equiparaba a las escrituras y el conocimiento de éstas se consideraba monopolio de los *pundits* brahmines. Los conocimientos de éstos, sin embargo, se consideraban corruptos e interesados. Por ello, se pensaba que la misión civilizadora de la colonización consistía en la

protección de los “débiles” frente a los “astutos”, en devolver a los nativos las verdades de su propio “Shaster, poco leído y menos entendido”.[20]

Los argumentos de los funcionarios en favor de la abolición se desarrollaron por ello dentro del ámbito de la “religión”. Los pros y contras de la *sati* se discutieron sistemáticamente como consideraciones de las doctrinas brahmánicas. Al emplear las escrituras para apoyar sus opiniones, los oficiales dependían de los *vyawasthas* de los *pundits* de las cortes, cuyas exégesis de los textos facilitaban su comprensión a los funcionarios coloniales. Los *vyawasthas* eran las respuestas escritas de los *pundits* a las preguntas que los funcionarios coloniales les hacían sobre varios aspectos de la *sati.* Sin embargo, como demostraré más adelante, los oficiales interpretaron los *vyawasthas* de maneras particulares, de forma que el concepto de la *sati* producido por el discurso oficial fue específicamente colonial.

El discurso oficial sobre la *sati* se apoyaba en tres supuestos entrelazados: la hegemonía de los textos religiosos, una sumisión total de los indígenas a sus dictados y el fundamento religioso de la *sati.* Estos supuestos moldearon la naturaleza y proceso de la intervención británica para proscribir dicha costumbre. Sin embargo, una detenida lectura de las fuentes que preste atención a la naturaleza de la evidencia presentada para estas ideas así como las relaciones sociales de su producción, hace posible poner en tela de juicio esta visión oficial.

Para empezar, sugiero que las enormes variaciones regionales en los modos de cometer la *sati* desafían la insistencia en la hegemonía de los textos sagrados. Los *vyawasthas* de los *pundits* habían creado diferencias por aldea y distrito, incluso casta y oficio, en la realización de la *sati:* “En ciertas aldeas de Burdwan, un distrito de Bengala, se observan las siguientes ceremonias”,[21] o “En algunas aldeas situadas en Benares, se estilan las siguientes prácticas entre las viudas de mercaderes y otros comerciantes”.[22]

La influencia local predominaba en cada aspecto de la *sati.* Por ejemplo, los *pundits* señalaban que “entonces [la viuda] se acerca al lugar del sacrificio […] habiendo rendido culto previamente a las deidades peculiares del pueblo o aldea”.[23] Ante tal diversidad los *pundits* de la corte concluían: “Las ceremonias observadas en la práctica difieren según las diferentes tribus y distritos”.[24] Los funcionarios coloniales reconocían estas diferencias e instruían a los magistrados para que permitieran a los nativos seguir las costumbres locales. Sin embargo, esta diversidad se consideraba “periférica” con respecto al principio “central” de la hegemonía de los textos sagrados.

De manera similar, la variación regional en los casos de la *sati* no bastó para desafiar el supuesto de la hegemonía de la religión, aun cuando contaba como prueba de motivos materiales para los casos de *sati.* Los funcionarios coloniales no ignoraban el hecho de tal variación. La disposición de 1813 reconocía que en algunos distritos prácticamente había cesado la costumbre de la *sati*, mientras que en otros se limitaba casi exclusivamente a ciertas castas. A pesar de ello, los funcionarios decidieron seguir tolerándola, pues creían que en la mayor parte de las provincias “todas las castas de hindúes se empeñarían tenazmente en continuarla”.[25] Cualquiera que haya sido la justificación para llegar a esta conclusión en 1813, tal afirmación apenas era sostenible una vez que se empezó a reunir información sistemática en 1815. Rápidamente se hizo visible que 66% de las *satis* se llevaban a cabo en el área alrededor de la ciudad de Calcuta y los distritos de Shahabad, Ghazipur y Sarun. Esto indica que la religión no era hegemónica. Sin embargo, los oficiales persistieron en este supuesto, interpretando tal variación regional para implicar que aunque intervenían factores “materiales”, la *sati* era primordialmente una costumbre religiosa.

Si la hegemonía de los textos sagrados y su corolario, una obediencia ciega a las escrituras, queda puesta en tela de juicio por la variación regional en el número de casos y modo de realizar la

sati, la representación de las viudas como víctimas perennes es igualmente discutible. Los funcionarios coloniales concebían consistentemente a la mujer como sometida, ya fuera que se le obligara a saltar a las llamas o lo hiciera voluntariamente. Los *Parliamentary Papers* contienen varios relatos de mujeres que resistían cualquier intento de evitar su inmolación. Los magistrados notaron que algunas veces las viudas amenazaban a los familiares que trataban de impedir su voluntad con la supuesta maldición legendaria de la mujer que estaba a punto de cometer la *sati.*

Es difícil saber cómo interpretar estos relatos, pues no tenemos acceso independiente a los estados mentales o subjetivos de las viudas fuera de estas representaciones coloniales en las que intervienen varios factores psicológicos. En cualquier caso, el significado del consentimiento en un contexto patriarcal es difícil de ponderar. Con todo, es lícito suponer que los estados mentales de las viudas eran complejos e inconsistentes. No había duda de que algunas viudas eran coaccionadas; pero sería difícil reducir las decisiones de otras a la acción de la "fuerza".

Lo que sorprende, sin embargo, es que los oficiales persistieron en describirlas como víctimas, incluso a las mujeres que resistían intentos por obligarlas a subir a la pira. Los informes anuales sobre la *sati* incluyen muchos ejemplos de mujeres a las que se forzaba. Las representaciones de tales incidentes, empero, no destacan la resistencia de las viudas, sino la barbarie de los hombres hindúes en su coacción. Así, la viuda de ninguna manera aparece como un sujeto. Si consentía, se le consideraba una víctima de la religión. A pesar de la dificultad de dar cuenta del significado de las *satis* "obsecuentes", dada la ausencia de las voces de las mujeres y la variabilidad histórica y cultural de conceptos tales como *agency* [condición de agente histórico] y *subjecthood*, [función de sujeto en el discurso], me parece que la volición de algunas viudas puede verse justificadamente como equiparable a la resistencia de otras. Sin embargo, la reacción oficial a esta evidencia contradictoria

consistía típicamente en simplificarla. Se pintaba a las mujeres como víctimas, ya fueran patéticas o heroicas. Aquéllas se describían como golpeadas, manipuladas y coaccionadas; éstas como lanzándose desinteresadamente a las furiosas llamas haciendo a un lado cualquier dolor físico. Superesclavas o superhumanas, las mujeres en este discurso siguen siendo las eternas víctimas.

Las representaciones oficiales reforzaban aún más semejante visión de la viuda como desvalida al “infantilizar” a la *sati* típica. A menudo se describe a la viuda como una “niña de tierna edad”. Es más, aquí el análisis de las estadísticas de la *sati* reunidas por oficiales entre 1815 y 1829 no da para confirmar esta imagen, pues una gran parte de las *satis* eran cometidas por mujeres que hacía tiempo habían dejado su infancia. En 1818, por ejemplo, 64 % de las *satis* tenían más de cuarenta años de edad.

Por último, es importante aclarar que esta crítica de la ausencia de la subjetividad de la mujer en los relatos coloniales no es para discutir si la mujer moría voluntariamente o aprobaba la *sati* de alguna manera. Desde mi perspectiva la costumbre era y sigue siendo indefendible. Lo que me interesa de la representación de la mujer son las formas en que el discurso oficial excluye cualquier posibilidad de una condición de agente histórico (*agency*) para la mujer, dando lugar así a la justificación de las “civilizadoras” intervenciones coloniales.

PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO OFICIAL DE LA *SATI*: INTERACCIÓN E INTERROGACIÓN

Ya se señaló que la abolición de la *sati* fue difícil por las afirmaciones de los funcionarios de que tenía un fundamento en las escrituras sagradas. Toca ahora examinar cómo llegaron los

funcionarios a esta conclusión. La información sobre la *sati* se originaba a solicitud o más bien por insistencia de los oficiales coloniales que interrogaban a los *pundits* residentes [es decir, asesores de oficio] en las cortes. Se instruía a los *pundits* a dar "una respuesta de conformidad con las escrituras".[26] En ningún otro aspecto resulta el funcionamiento del poder colonial más visible que en este procedimiento. Vale la pena examinar un caso detalladamente.

En 1805, se planteó por vez primera a los *pundits* de la Nizamat Adalat el problema de la sanción de las escrituras de la *sati.* Se les preguntó específicamente lo siguiente: "Si el Shaster manda que la mujer se queme voluntariamente con el cuerpo de su marido, o si lo prohíbe; y cuáles son las condiciones prescritas por el Shaster en tales ocasiones".[27] La respuesta fue del tenor siguiente:

> Habiendo considerado debidamente la pregunta hecha por la corte, respondo ahora según mi leal saber y entender: —se le permite a cualquier mujer de las cuatro castas (brahmín, khetry, bues y soodur) quemarse con el cuerpo de su marido, a condición de no tener hijos pequeños, ni estar embarazada, o en un estado impuro, y haber alcanzado la pubertad; de lo contrario, en cualquiera de estos casos no se le permite quemarse con el cuerpo de su marido.[28]

El *pundit* aclaró que las mujeres con bebés podían quemarse a condición de proveer al cuidado de los infantes. Además, añadía que la coacción, abierta o velada, estaba prohibida. Para apoyar esta opinión, citaba los siguientes textos:

> Esto se fundamenta en la autoridad del Anjira, Vijasa y Vrihaspati Mooni. Hay tres millones y medio de pelos en el cuerpo humano, y cada mujer que se quema con el cuerpo de su esposo, vivirá con él en el cielo durante igual número de años.
>
> De la misma manera, así como un cazador de serpientes hace salir a la serpiente fuera de su madriguera, así una mujer que se quema, hace salir a su esposo del infierno; y tras ello vive con él en el cielo.
>
> Las excepciones arriba mencionadas, con respecto a las mujeres embarazadas o impuras, o adolescentes, fueron comunicadas por Oorub y otros a la madre de Sagar Raja.[29]

La pregunta hecha al *pundit* era si la *sati* era un mandamiento de los textos sagrados. El *pundit* respondió que los textos no lo mandaban, sino que sólo se permitía en ciertos casos, basándose en citas que hablaban de las recompensas que la *sati* daría a las viudas y sus esposos. El que las escrituras permitieran la *sati* sólo se puede inferir del pasaje citado. No obstante, fundado en esta respuesta la Nizamat Adalat concluyó:

> La costumbre, hablando generalmente, siendo así reconocida y *alentada* por las doctrinas de la religión hindú, es evidente que la acción a seguir por el gobierno británico, según el principio de tolerancia religiosa […] es permitir la práctica en aquellos casos en que es tolerada por su religión; e impedirla en otros casos en que la misma autoridad la prohíbe.[30]

Dos pasos fueron necesarios para llegar a esta conclusión. El *pundit* afirma que ha contestado la pregunta "según mi leal saber y entender". Sin embargo, se considera su respuesta cabalmente autorizada (es decir, basada en fuentes escritas o "autoridades"). Además, el permiso que se infiere es transformado en reconocimiento y aliento de la *sati* por parte de las escrituras. La formulación de la política colonial sobre la *sati* se basó en la forma de entenderla a resultas de esta interacción, pues este encuentro generó la única disposición legislativa sobre la *sati* antes de la abolición. La declaración misma fue aducida repetidamente por los funcionarios que se pronunciaban en contra de la abolición. Ciertamente, el permiso para cometer *sati* era más explícito en otras partes de las escrituras. Sin embargo, lo que importa aquí no es tanto la precisión del conocimiento de las escrituras mostrado en la respuesta del *pundit*, como la arbitrariedad tan típica de la interpretación oficial de los *vyawasthas.*

Este ejemplo encarna muchos de los principios clave mediante los cuales se generó un acervo de información sobre la *sati*. Las preguntas formuladas a los *pundits* tenían la intención de aclarar todos los aspectos de la *sati.* Por ello, en 1813 se pidió a los *pundits* de la Nizamat Adalat que especificaran el sentido preciso de la frase

“de tierna edad” en su *vyawastha* que afirmaba que no se permitía la *sati* a una mujer con un niño “de tierna edad”. Los oficiales buscaban aclarar cuál era la edad del niño y si el niño tenía que ser destetado antes de que su madre pudiera cometer *sati*.

Se pidió a los *pundits* que repasaran las escrituras y presentaran un fundamento libre de ambigüedades tomado de las mismas. Sólo se aceptaban las conclusiones halladas por inferencias o se recurría a la práctica consuetudinaria cuando no era posible obtener una documentación explícita. Así, el magistrado B. B. Gardiner acudió a la Sadr Nizamat Adalat para que aclarara los modos de inmolación apropiados para varias castas, pues el *pundit* de su juzgado sólo se había referido a las pruebas de la costumbre al responder a la pregunta. Los *pundits* de la corte superior presentaron un *vyawastha* que se apoyaba en evidencia de las escrituras. Su *vyawastha* fue turnado a Gardiner por los funcionarios de la Sadr Nizamat Adalat, añadiendo una reprimenda al *pundit* de la corte de distrito por haberse “referido a la costumbre de una región, acerca de un punto expresamente contemplado en la ley”.[31]

La insistencia oficial en la claridad era crucial para permitir la constitución de la *sati* “legal” e “ilegal”. Mediante una campaña permanente e intensa de consulta, se generaron criterios para sancionar oficialmente la *sati*. La *sati* tenía que ser voluntaria. A las mujeres brahmanes sólo se les permitía *sahamarana*, inmolación con el cadáver del esposo. Las mujeres que no fueran brahmanes se podían quemar por *sahamarana* o por *anoomarana* (inmolación con un artículo perteneciente al esposo). Se prohibió la *sati* a mujeres menores de dieciséis años y a mujeres con hijos menores de tres años. A las mujeres de la tribu *jogi* se les permitió sepultarse vivas.

Aunque se aducía la autoridad de las escrituras para este modelo, una lectura cuidadosa de los *Parliamentary Papers* sugiere que se puede dudar la existencia de tal autoridad. Por ejemplo, mientras los funcionarios consideraban los *vyawasthas* como exegesis fidedignas

de las escrituras en un sentido absoluto, se desprende claramente de una lectura de los *vyawasthas* de los *pundits* que éstos los consideraban de carácter interpretativo.

Los *pundits* testimoniaron la naturaleza interpretativa de sus *vyawasthas* de varias maneras. Para empezar, a menudo caracterizaban sus respuestas como lecturas de los textos: "Las autoridades para la opinión expresada arriba son las que siguen". El carácter interpretativo de los *vyawasthas* también era evidente por la forma en que se usaban las escrituras: "En la oración anterior, al usar las palabras 'la que sube', el autor *debió de haber estado pensando* en aquellas que rehusaban hacerlo",[32] y "De los pasajes citados arriba de la Mitateshura *parecería que* éste fuera un acto apropiado para ejercicio de todas las mujeres" (las cursivas son mías).[33] Queda claro de lo anterior que los *vyawasthas* no afirmaban transmitir la verdad de las escrituras ni dar la única respuesta posible a una pregunta dada. El *corpus* de textos designados como "las escrituras" dificultaba sostener semejante afirmación. Las escrituras eran un enorme conjunto de textos escritos en diferentes épocas. Incluían los *Srutis*, los *Dharmashastras* o *Smritis* y los comentarios. El hecho de que se les asignaran a los textos autores de diferentes épocas daba cuenta de su heterogeneidad acerca de muchos puntos, el menor de los cuales no era la sanción de las escrituras para la *sati*. Así, dos *pundits* podían presentar *vyawasthas* acerca del mismo punto y citar diferentes textos o diferentes pasajes del mismo texto para apoyar su declaración.

La reacción oficial ante tal heterogeneidad tomaba varias formas. En general, entre más antiguo fuera el texto, se le suponía una estimación mayor. Por ello, los *vyawasthas* que citaban los *Srutis* o los *Smritis* se tomaban más en serio que los que se referían a textos más recientes. Más adelante regreso a este asunto. Por encima de este principio general, algunas veces los funcionarios reconocían la diversidad, como en la determinación y aplicación de los modos

apropiados de quema para las mujeres brahmanes y no brahmanes. En otras ocasiones, reconocían la complejidad de los textos, pero por razones prácticas no la "resolvían", como por ejemplo en la considerada tolerancia de la variación regional en el modo de llevar a cabo la *sati*: si el cuerpo de la viuda se colocaría a la derecha o izquierda del cadáver, la orientación de la pira, y cosas por el estilo.

Una tercera reacción era marginar ciertos *vyawasthas*. Un ejemplo revelador de tal marginación estratégica fue el destino del *vyawastha* de Mrityunjoy Vidyalankar.[34] Vidyalankar sistemáticamente ponía en tela de juicio la lógica colonial para una sanción con base en las escrituras para la *sati*. Cuestionaba, entre otras cosas, su condición como acto de virtud, ya que era una costumbre que se llevaba a cabo no en un espíritu de unión desinteresada con la divinidad, sino por la ambición de la recompensa. Aunque posteriormente Vidyalankar sería explícito en su defensa de la *sati*, su *vyawastha* contenía suficientes justificaciones tomadas de las escrituras para prohibirla. Sin embargo, se le ignoró. Tal persistente reinscripción de la *sati* en una tradición de las escrituras, a pesar de las pruebas en contrario, señala la especificidad de los sentidos impuestos por la lectura oficial de los *vyawasthas*, y la producción de una concepción de la *sati* específicamente "colonial".

El objetivo de la política oficial antes de la abolición era asegurar el apoyo a esta concepción "colonial" de una *sati* "auténtica" desde el punto de vista de las "escrituras". Este deseo prosperaba gracias a una definición libre de ambigüedades de la *sati* que los funcionarios buscaban consolidar mediante el escrutinio de los detalles de su práctica. Se requería la presencia oficial en cada *sati*. Se pedía a los magistrados registrar la información de cada caso: datos personales de la viuda, fecha, lugar, hora y modo de quema. También se les daba instrucciones explícitas para "no dejar de observar el más nimio detalle".[35] Tales detalles aseguraban que no hubiera la más mínima transgresión de la Shastra, ya fuera de parte

de los nativos, ya de parte de los funcionarios que vigilaban los procedimientos, que escapara a la vista oficial. Así, tenemos ejemplos de reprimendas de la Nizamat Adalat a funcionarios que intervinieron en casos en los que la viuda y la familia tenían perfecto derecho, según las escrituras, de cometer *sati*. ¡Aquí se ve lo que eran los argumentos oficiales según los cuales la *sati* era horrible y se toleraba sólo por razones estratégicas! Además, cualesquiera que hayan sido las afirmaciones oficiales de no interferencia religiosa, el proceso por el cual se produjo el conocimiento sobre la *sati* era específicamente "colonial" y su vigilante aplicación completamente intervencionista. Como indican los ejemplos anteriores, a pesar de la participación de los *pundits* brahmanes, los oficiales coloniales se apropiaron del privilegio de la interpretación autorizada definitiva de sus *vyawasthas.* Eran los jueces de la Nizamat Adalat, el gobernador general y su Consejo quienes determinaban cuáles *vyawasthas* eran "esenciales" y cuáles "periféricos". La autoridad de los *pundits* era dudosa. El hecho de ser visiones nativas, al mismo tiempo les daba prestigio y las desacreditaba como fuentes confiables. Los *pundits* eran esenciales para "descifrar" las escrituras para los funcionarios. Pero éstos también los consideraban la "minoría tortuosa" contra la cual la misión de la colonización era proteger a la "mayoría humilde".

EL DISCURSO INDÍGENA PROGRESISTA SOBRE LA *SATI*

El primer panfleto de Rammohun Roy sobre la *sati* fue publicado en 1818, cinco años después que la administración colonial había autorizado una versión particular de esta costumbre y tres años después que se había iniciado la recolección sistemática de información sobre la *sati.*[36] Para ese entonces, las principales características del discurso oficial sobre la *sati* ya habían cobrado

forma. Entre 1818 y su muerte en 1832, Rammohun escribió mucho sobre la *sati.* Aquí citaré principalmente, aunque no exclusivamente, de un opúsculo publicado por él en 1830, un año después de la abolición de la *sati*, titulado “Abstract of the arguments regarding the burning of widows considered as a religious rite”.[37] En opinion del mismo Rammohun, este panfleto sintetiza sus principales argumentos desarrollados a lo largo de los años.[38]

Como podría sugerir el título, la discusión de Rammohun acerca de la *sati* se centra desde el principio en un examen de las escrituras. En palabras suyas: “El primer punto que hay que determinar es si la práctica de quemar a las viudas vivas en una pira y con el cadáver de sus esposos está o no sancionada de manera imperativa por la religión hindú”.[39] Rammohun sugiere como respuesta a su propia pregunta retórica que “incluso los más acérrimos defensores de la Concremación deben dar a regañadientes una repuesta negativa”,[40] y como evidencia ofrece el texto del Manu:

> Manu en términos llanos manda a la viuda *seguir* perdonando *hasta lamuerte* todos los insultos, realizando tareas austeras, evitando cualquier placer sensual y practicando con alegría las incomparables reglas de virtud que han sido seguidas por aquellas mujeres que fueron devotas de un solo esposo.[41]

Rammohun presenta pruebas similares tomadas de la *Yajnavalkya* del derecho de la viuda a vivir con su familia natural o política al morir su esposo. Habiendo demostrado que la *sati* no es obligatoria para la viuda, Rammohn diserta sobre cuál opción, la *sati* o una vida ascética, es de mayor mérito. En cuanto a esto, cita de los *Vedas*, cuya autoridad para él es suprema: “Por un deseo durante la vida, de una fruición futura, la vida no debiera ser destruida”.[42] Esta declaración absolutamente “puntual y decisiva”, refuta en su opinión las afirmaciones de los defensores de la *sati*, quienes también se refieren a los *Vedas*, pero a un pasaje que a Rammohun le parece abstracto y abierto a múltiples

interpretaciones. El enunciado en cuestión es: "Oh fuego, deja que estas mujeres, cuyos cuerpos están ungidos de mantequilla clara, cuyos ojos están coloreados con colirio y libres de lágrimas, entren dentro de ti, padre del agua, para que no estén separadas de sus esposos, ellas mismas sin pecado y joyas entre las mujeres".[43] Rammohun señala que este pasaje de ninguna manera impone a las mujeres a cometer *sati* y ofrece una lectura del mismo como una alegoría de la constelación de la órbita de la luna. En esta interpretación, la mantequilla significa "la vía láctea", el colirio "el espacio vacío entre una estrella y otra", esposos "los cuerpos celestes más espléndidos". Por último, las alusiones a la ascensión y entrada al fuego se entienden como "la salida de las constelaciones por el horizonte al sudeste, el cual se consideraba la morada del fuego".[44] De esta manera, Rammohun desacredita este apoyo tomado de los *Vedas*, en el mejor de los casos una inferencia, en favor de los argumentos védicos que explícitamente recomiendan la viudez ascética.

Enseguida, Rammohun considera a los *Smritis*, los cuales designa como "segundos en autoridad a los *Vedas".*[45] Los *Smritis* se consideran ordenados jerárquicamente, con *Manu* encabezando la lista como el texto "cuya autoridad prevalece sobre la de los jueces".[46] Como ya demostró que *Manu* aprueba la viudez ascética, Rammohun dirige su atención a aquellos *Smritis* como el *Ungirá* y *Hareet* que parecen conceder un valor positivo a la *sati.* Rammohun nota un pasaje del *Ungirá* que exalta a la viuda que comete *sati*, pero descarta su recomendación de *sati* tildándola de inferior, pues reconocidamente es un "medio para obtener fruición carnal futura",[47] por lo que ocupa un lugar inferior en la jerarquía espiritual de actos.

Tras demostrar que la *sati* no está prescrita por las escrituras y afirmar que, incluso cuando se presenta como una opción, definitivamente es de virtud inferior por ser un acto llevado a cabo para allegarse recompensas, Rammohun concluye su opúsculo examinando la cuestión de "si *el modo de* la concremación prescrito

por Hareet y otros llegó a ser observado debidamente o no".[48] Rammohun señala que estos "intérpretes de la ley" ponen como requisito que la viuda suba voluntariamente a la pira y entre a las llamas. En su opinión, la violación de cualquiera de estas disposiciones "vuelve el acto un mero suicidio, e implica, en un acto culposo de asesinato de una mujer, a los que participan en su perpetración".[49] Rammohun, como los funcionarios coloniales, se interesa aquí por la espinosa cuestión de la voluntad de la viuda. Su postura es similar a la de Ewer. Afirma que "nunca viuda alguna voluntariamente *ascendió* a la pira y *entró* a las llamas en cumplimiento de este rito".[50] No es de sorpren der, dice, que aquéllos en favor de la *sati* se hayan visto "orillados a la necesidad de refugiarse en la *costumbre*, para justificar tanto el suicido como el asesinato de la mujer, el crimen más abominable".[51]

Queda claro incluso tras este breve examen que el discurso de Rammohun compartía rasgos clave con el discurso oficial sobre la *sati.* Su causa en favor de la abolición se fundamentaba principalmente en un examen de las escrituras. Sus dos primeros panfletos sobre la *sati*, que Rammohun presenta en forma de diálogos entre un defensor y un oponente de la *sati*, son debates acerca de cómo deben interpretarse las escrituras. El oponente en ambos casos toma, con el fin de aplastarlos, los argumentos aducidos por los defensores de la práctica en cuanto a su fundamento en las escrituras. En enero de 1830, Rammohun y 300 vecinos de Calcuta se unieron para presentar una petición al gobernador general William Bentinck en apoyo de la disposición que prohibía la *sati*, que había sido aprobada el 4 de diciembre de 1829.[52] La petición aporta más pruebas de que la *sati* no está legitimada por las escrituras. Rammohun y los peticionarios arguyen que la *sati* se originó por los celos de ciertos príncipes hindúes, quienes, para asegurarse de la fidelidad de sus viudas, "se escudaron tras su poder arbitrario y, bajo el manto de la religión, introdujeron la práctica de quemar vivas a las viudas".[53] Según ellos,

los príncipes buscaron entonces legitimar la práctica: “Citando algunos pasajes de autoridades de peso evidentemente inferior […] como si estuvieran ofreciendo a mujeres en sacrificio por obedecer los dictados de los Shastras y no por influencia de los celos”.[54] En otros lugares de sus escritos, Rammohun ofrece más pruebas para mostrar a la *sati* como una práctica material, refiriendo su mayor incidencia en Bengala a los derechos de propiedad de la mujer bajo la ley Dayabhaga.[55] Rammohun sugiere que semejantes intereses mundanos son responsables de que se ate a las mujeres a la pira, en “flagrante violación” de los *Shastras*.

A primera vista, Rammohun no parece tener la ambivalencia que afirmo es característica de las actitudes oficiales hacia la *sati*. Esta ambivalencia, sugerí, clasifica a las *satis* en buenas o malas, aquéllas lo son por ser propiamente voluntarias, éstas por implicar una coacción. En contraste, no hay una aprobación calificada ni una fascinación por la *sati* en los escritos de Rammohun. De hecho el análisis de Rammohun de la condición social de la mujer hindú resulta extremadamente refinado dada su comprensión de lo que ahora llamamos dominación masculina. Por ejemplo, en la segunda conferencia de Rammohun entre un defensor y un oponente de la *sati*, el oponente critica acremente a su contrincante por imputar tantos defectos a las mujeres “que no están implantados en su constitución por naturaleza” y por convencer a otros “de menospreciarlas como criaturas despreciables y malvadas, cuando han estado sometidas a miserias constantes”.[56] El oponente también propone que los hombres se han aprovechado de su mayor fuerza física respecto de las mujeres, para negarles “aquellos excelentes méritos a los que tienen derecho por naturaleza, para después poder decir que las mujeres son naturalmente incapaces de adquirir esos méritos […]”.[57] Así, Rammohun se daba cuenta claramente de la base social de la subyugación de la mujer.

No obstante, incluso en esta encendida defensa del carácter de las mujeres hindúes, es evidente cierta ambivalencia hacia la *sati.*

La *sati* funciona como el acto que confirma el estoicismo de la mujer y como la práctica que pone de manifiesto su debilidad. Así, de la acusación de que las mujeres carecen de determinación, el oponente tiene esto que decir:

> Las acusas de falta de decisión, lo que me sorprende en extremo, pues vemos constantemente, en un país donde el nombre de la muerte hace temblar al varón, que la mujer, por la firmeza de su voluntad, se ofrece para ser quemada con el cuerpo de su difunto esposo.[58]

Aquí Rammohun parece conceder la posibilidad de una *sati* "voluntaria". No sólo eso; implica que las mujeres que cometen *sati* muestran heroísmo y decisión; que la *sati* ejemplifica la fuerza de voluntad y carácter de las mujeres. Sin embargo, de inmediato en el párrafo siguiente Rammohun cita el ejemplo de la *sati* para hacer la afirmación opuesta: la vulnerabilidad de la mujer.

> Tienen un defecto, hay que aceptarlo; el cual es que, al considerar a los otros igualmente libres de engaño como ellas, les entregan su confianza demasiado fácilmente, por lo que sufren gran infelicidad, tanta que algunas de ellas son engañadas para consentir que mueran quemadas.[59]

En este ejemplo la *sati* se ofrece como testimonio de la ingenuidad de la mujer, una debilidad que se dice las hace confiar demasiado en los demás. Al señalar la forma en que Rammohun usa la *sati* para hacer afirmaciones contradictorias acerca de las mujeres, no estoy "acusando" a Rammohun de "aprobar" la *sati.* En lugar de ello, sugiero que, incluso en el caso del abolicionista más convencido, la *idea* de la *sati* sigue provocando ambivalencia. Lo que permite esta ambivalencia es la construcción de la mujer o bien como un ser supremo, o bien como una víctima suprema. Esta construcción no hubiera sido tan creíble si hubiera habido una noción más compleja de la subjetividad femenina. Esta construcción discursiva de la *sati* y de las mujeres posibilita la práctica de hacer juicios totalmente opuestos.

EL DISCURSO CONSERVADOR SOBRE LA *SATI*: LA PETICIÓN ORTODOXA A BENTINCK[60]

Cualquier ambivalencia que haya caracterizado a los discursos "liberales" sobre la *sati*, sorprendentemente no aparece en los escritos conservadores sobre el tema, los cuales abiertamente hacen el elogio de esta costumbre como emprendida de buen grado por las devotas viudas hindúes.

> Al amparo de la sanción dada por el uso inmemorial así como por el precepto, las viudas hindúes llevan a cabo por su propia voluntad y placer, y para beneficio del alma de sus esposos y de la suya propia, el sacrificio de la autoinmolación llamada suttee, la cual no sólo es un *deber* sagrado, sino un alto privilegio para la mujer que cree sinceramente en las doctrinas de su religión; y humildemente declaramos que cualquier interferencia con una convicción de naturaleza tan alta y de abnegación, es […] un dictamen injusto e intolerante en cuestiones de conciencia […].[61]

Con todo, el elogio no es el punto central de la petición. La intención principal del argumento ortodoxo era demostrar que tildar de criminal la práctica de la *sati* por parte de la East India Company se basaba en una lectura errónea de las escrituras. Apenas sorprende esta postura, pues, como hemos visto, todo el debate giraba alrededor de la cuestión del fundamento de la *sati* en las escrituras. Sin embargo, el argumento ortodoxo tenía una diferencia con respecto al de Rammohun y el de la mayor parte de los funcionarios coloniales: le daba un peso relativamente mayor a la costumbre. La petición afirmaba que "[…] la religión hindú se funda, como las demás religiones, tanto en el uso como en el precepto, y cuando el uso es inmemorial se considera tan sagrado como el precepto".[62] Así, mientras Rammohun da preferencia a la escritura sobre la costumbre, criticando a sus oponentes por verse "orillados a la necesidad de refugiarse en la *costumbre"*,[63] los peticionarios ortodoxos afirman que la antigüedad del hinduismo implicaba una condición de igualdad en ambos casos. No obstante, a pesar de

esta afirmación, argumentaron su postura casi exclusivamente en términos de las escrituras.

La estrategia ortodoxa era minar la credibilidad de los intérpretes de los textos sagrados, entre ellos Rammohun, que era apreciada por la administración colonial, así como la validez de sus interpretaciones acerca del fundamento en las escrituras para la prohibición de la *sati*. La petición acusaba al gobierno de sacar sus interpretaciones de apóstatas.

> Pero declaramos humildemente que en una cuestión tan delicada como es la interpretación de nuestros libros sagrados, y la autoridad de nuestras costumbres religiosas, nadie sino los *pundits* y brahmines, y los guías de la vida santa, y de probada erudición, debieran ser consultados […] no […] hombres que carecen de fe y que desprecian la memoria de sus ancestros o de su religión.[64]

Pundits y brahmines se proponen como los intérpretes autorizados y las diferencias de opinión entre ellos se reducen a una oposición entre creyentes y no creyentes. Ochocientas personas firmaron la petición, entre quienes había *pundits* del Colegio Sánscrito del Gobierno, de la Suprema Corte, de la Nizamat Adalat y Diwani Adalat. Como sabemos, la afirmación de que el gobierno se confiaba a descreídos como Rammohun no tiene fundamento, pues los funcionarios recurrían principalmente a sus *pundits* en las cortes civiles y criminales donde trabajaban muchos de los firmantes.

La petición se acompañaba de un "anexo de autoridades" firmado por ciento veinte *pundits*, que presentaba pruebas tomadas de las escrituras en favor de la *sati*, o en palabras de la petición, "de los puntos legales que declaran la práctica de suttee legítima y conveniente".[65] Este anexo pone objeciones a los principales argumentos de aquéllos que abogaban por la prohibición de la *sati*: que el ascetismo tiene mayor valor que la *sati*, que la *sati* da recompensas temporales mientras que la viudez ascética sostiene la promesa de la bienaventuranza eterna, y que *Manu* recomienda el ascetismo y tiene prioridad sobre otros *Smritis* pues su texto "se origina inmediatamente del Sruti".[66]

Para responder al argumento de que la viudez ascética es más altamente recomendada que la *sati*, la petición cita a *Manu* por el texto dado en el *Nirnaya Sindhu*: “A la muerte de su esposo, si, por acaso, una mujer se halla impedida de realizar la concremación, con todo debe preservar la virtud mandada a las viudas”.[67] En este caso, afirman los peticionarios, “el orden del sentido tiene preferencia sobre el de la lectura”,[68] dicho de otro, modo, la viudez ascética es una segunda opción, opción reservada a las mujeres que no pueden realizar la *sati*. Por ello concluyen, claramente forzando demasiado su argumento, “Resulta del *Shastra* que la primera cosa que una viuda tiene que hacer es subir a la pila ardiente”.[69]

La segunda objeción a la *sati*, según la cual sólo trae una bendición de orden temporal, se refuta con la observación de que el ascetismo también es “un camino gradual hacia la beatitud definitiva” y mientras la *sati* implica sólo “un sufrimiento breve” y proporciona “bendiciones celestiales”, la viudez ascética somete a la mujer a una “labor en medio de privaciones por un largo tiempo”.[70] El mayor valor espiritual de la viudez ascética se contrasta así negativamente con lo que los peticionarios ven como un sufrimiento material mayor y más prolongado para las viudas.

Por último, se aduce el siguiente caso para explicar por qué la falta de un mandamiento positivo de la *sati* en *Manu* no representa un problema particular en cuanto al origen de esta costumbre en el texto sagrado. En primer lugar, se señala que muchos actos realizados efectivamente en la sociedad como *Durga puja* o *dola jatra* (actos religiosos) no tienen fundamento en *Manu*, y sin embargo su realización no se considera inconsistente en relación con las escrituras; de hecho, su omisión sería considerada pecaminosa. Es interesante notar que aunque la petición empieza por un argumento general sobre la costumbre como algo de igual importancia que las escrituras, éste es el único lugar donde se aduce el apoyo de la costumbre. De cualquier modo, sigue diciendo la petición, la ausencia de la sati en *Manu* no puede interpretarse

como un argumento en su contra. La *Dattaca Chandrika* se ofrece como una declaración de lo opuesto —que "la no prohibición constituye la sanción". Por último, la petición propone ingeniosamente que si los ejemplares de las *Institutes of Manu* en Bengala omiten mencionar la *sati*, no puede suponerse que ése es el caso general, pues sugiere que:

> *el texto ha sido omitido por error de los impresores*, pues los autores de los *Nirnaya Sindhy* y otras obras, que son las de mayor preeminencia en Daravira y otros lugares, citaban el siguiente texto de Manu: "Una viuda puede o bien llevar una vida austera o entregarse a las llamas".[71]

¡De esta manera se hace responsable de la condición de la *sati* en el texto de Manu en Bengala a un error de imprenta!

Los peticionarios rematan su argumento según el cual la *sati* es una práctica sancionada por las escrituras, insistiendo en una consideración de los principios de interpretación. Sugieren que un fragmento de los *Rig Veda:* "no se permita que estas mujeres sean viudas […]" (pasaje que Rammohun desacredita por obscuro), implica que la *sati* era conforme a los *Sruti* y propone que en los lugares donde los *Sruti* y los *Smriti* difieran, "el primero debe preferirse al segundo".[72] Así, concluyen que "es indiscutible que la concremación, siendo mandada por los Sruti, los cuales son la autoridad más prevaleciente y original de todos los Smritis, debe practicarse".[73] Mientras Rammohun da prioridad al *Manu Smriti* como un texto fundamental que contiene "todo el sentido de los Vedas" e insiste en que no se apruebe código alguno que lo contradiga, la petición ortodoxa afirma la prioridad absoluta del *Sruti* en cada caso, aunque dentro de los *Smritis*, al *Manu Smriti* se le conceda el primer lugar.

UN DISCURSO COMÚN SOBRE LA *SATI*

Resulta evidente del examen anterior de los argumentos oficiales e indígenas a favor y en contra de la *sati* que, independientemente de sus actitudes hacia esta costumbre, todos los participantes en el debate sobre la abolición tenían en común ciertas ideas clave acerca de la *sati* y de la sociedad india, y que empleaban procedimientos bastante semejantes para apoyar su argumento. Tanto los que abogaban en favor de la *sati* como los que se pronunciaban en su contra arraigaban su argumento en un examen de las escrituras brahmánicas, éstos tratando de probar que la *sati* no tenía una sanción clara en las escrituras, aquéllos refutando estos argumentos. Se podrían analizar estos argumentos en cuanto a su consistencia lógica y concluir que por mucho el cabildeo ortodoxo pro *-sati* tenía un argumento débil y recurría a razonamientos engañosos y superficiales para probar sus ideas. También podría concluirse correctamente que el uso de las escrituras era estratégico; cada facción leía los textos de manera que apoyara su postura ideológica. Sin embargo, dado mi interés en los aspectos discursivos del debate, seguiré un enfoque diferente. Desarrollaré lo referente a la lógica y los parámetros internos del discurso, examinaré los tipos de argumentos válidos dentro de éste y las implicaciones ideológicas de dichos argumentos para demostrar una mejoría en la condición social de la mujer.

Desde esta perspectiva, lo que resulta interesante es el hecho de que todo el asunto se discutía en el marco de las escrituras. Dicho de otro modo: independientemente de la torpeza o lo poco convincente del uso de las escrituras en un argumento en particular, lo que es significativo es la codificación explícita de los argumentos como escriturarios. Incluso Rammohun, considerado en general como el primer paladín moderno de los derechos de la mujer, no basó su apoyo a la abolición en que la *sati* era una crueldad para ella. Por supuesto desarrolló análisis críticos de la condición social de la mujer en la India de una especie más “secular”, pero resultan marginales respecto a sus argumentos contra la *sati*.

Tanto los oficiales coloniales como la élite masculina indígena no sólo consideraron la cuestión principalmente en términos de textos religiosos, sino que también compartieron, con pequeñas diferencias, ideas notablemente similares de lo que contaba como pruebas. Las pruebas de las escrituras se consideraban consistentemente como superiores a las basadas en la costumbre y la práctica. Por ello, los funcionarios ordenaban a los *pundits* revisar los *vyawasthas* que se fundaban en la práctica consuetudinaria, y la petición ortodoxa renunció a las pruebas de la costumbre aunque afirmara una equivalencia entre ella y las escrituras.

Los funcionarios y la élite indígena también compartían principios generales para ordenar el enormemente heterogéneo y aparatoso *corpus* designado como "las escrituras". Éstas se clasificaban como sigue: *Srutis, Smritis o Dharmashastras*, y los comentarios. Los *Srutis*, incluyendo los *Vedas* y los *Upanishads*, se colocaban en el vértice, pues se les consideraba transcripciones de la palabra revelada de Dios. Así, la petición pro -*sati* describe los *Sruti* como "la autoridad más prevaleciente y original de todos los Smritis".[74] En segundo lugar venían los *Smritis* o *Dharmashastras*, textos que se suponían escritos por ciertos sabios. El *Manu Smriti* se considera el más importante de éstos. Así, Rammohun cita con aprobación la descripción del *Manu* de Sir William Jones, como un "sistema de deberes, religiosos y civiles, y de leyes, en todas sus ramas, el cual los hindúes creen firmemente haber sido promulgado desde el principio de los tiempos por Menu […] un sistema tan abarcador y tan minuciosamente exacto, que hasta se puede considerar como las instituciones de la ley hindú".[75] Como hemos visto, Ewer también consideraba a Manu el "padre de la jurisprudencia hindú". Los peticionarios ortodoxos hacían menos alharaca acerca de la condición fundamental del *Manu*, pues su argumento en favor de la *sati* se complicaba porque el texto no se refería a ella. Sin embargo, indirectamente admiten la importancia del *Manu*, por lo menos en este debate, como se ve por el gran esfuerzo que dedican para

probar que la omisión del asunto por parte de Manu no pone en entredicho la valoración de la *sati*, llegando incluso a sugerir que el texto fuera de Bengala contiene referencias a la concremación. La difícil condición del *Manu* para su perspectiva también da pie a la comunidad ortodoxa para insistir en la prioridad de los *Sruti* sobre los *Smriti* en caso de discrepancias. En contraste, dado el valor del *Manu* para su posición, Rammohun sostiene que el *Manu* anula al *Sruti* aunque en otro lugar —en su reformulación del hinduismo, por ejemplo— regresa a los *Upanishads.*

Otro principio de interpretación que caracteriza la lectura de las escrituras es el mayor valor atribuido a pasajes con referencias explícitas a la *sati.* Entre más literal fuera un pasaje, mayor el valor de su autoridad como evidencia. Así, como hemos visto, Rammohun rechaza un pasaje del *Rig Veda* por ser demasiado abstracto, mientras los funcionarios coloniales rechazan el testimonio de los *pundits* que en su opinión se basaba en “meras inferencias”. El cabildeo ortodoxo está menos comprometido con la literalidad, ya que no le es útil.

En resumen, cualquiera que fuera su postura respecto de la prohibición de la *sati*, los funcionarios coloniales y la élite masculina indígena concordaban en que las escrituras invalidaban la costumbre, que la evidencia de las escrituras tenía un peso mayor que la evidencia basada en la inferencia y que, en general, a mayor antigüedad, mayor valor del texto. El privilegiar los textos más antiguos se ligaba a otra característica discursiva: la creencia de que la sociedad hindú había caído de una Edad de Oro anterior. Hemos notado cómo la ideología de la abolición concebía la prohibición de la *sati* como un acto de restauración que devolvía a los nativos las “verdades” de su propia tradición. Bentinck expresa esto en su respuesta a la petición ortodoxa cuando afirma que la disposición, al permitir la viudez ascética, solo hacía cumplir lo que era “mandado sobre otro camino *[sic]* en libros cuya autoridad se considera habitualmente la más alta […] y que se considera están

dirigidos a crear un mejor estado de la sociedad; como el que creen los hindúes haber existido en tiempos pasados”.[76] Bentinck continúa notando que al practicar una viudez ascética, las viudas podían respetar tanto las leyes del gobierno como “los más puros preceptos de la religión”.[77] Además, según Bentinck, las viudas serían “un ejemplo para la generación presente de esa buena conducta por la que se supone se distinguieron las épocas más tempranas y mejores del pueblo hindú”.[78]

Rammohun también aceptaba la idea de que la sociedad india del siglo XIX representaba una decadencia respecto de una grandeza anterior. Al agradecer a Bentinck la prohibición de la *sati*, subraya su satisfacción “porque el abominable pecado de la crueldad a las mujeres ya no habrá de ser cometido, y porque el antiguo y más puro sistema de la religión hindú ya no habrá de ser despreciado por los propios hindúes”.[79] Esta idea de una caída de un estado de gracia también es patente en las afirmaciones hechas por los oficiales y por Rammohun, según las cuales la legitimidad de la *sati* aparentemente sancionada por las escrituras se lograba mediante la prevaricación de los textos, o como lo decía Rammohun, mediante “interpolaciones e invenciones, bajo el nombre de tradiciones”.[80] Según Rammohun esto requería un regreso a los textos “originales”, en este caso el *Manu*, “la única norma segura contra las persistentes corrupciones, absurdos y caprichos humanos”.[81] Se puede afirmar que este deseo de restaurar los textos originales contribuyó al olvido general en el debate sobre la *sati* de los comentarios escritos entre los siglos XI y XVIII. El tema del pasado glorioso y el presente degradado tiene una presencia menor en los escritos de los ortodoxos porque su afirmación es que la *sati* es parte del canon original y no un “añadido”. Aun así, esta idea de una caída llegó a ser crucial para los discursos indígenas del siglo XIX, tanto “progresistas” como “conservadores”, y posteriormente se mezclaría con la idea de que Gran Bretaña había rescatado a la

India hindú de la tiranía islámica, lo cual produjo discursos específicamente “hindúes” de regeneración política y cultural. Más adelante trato de nuevo este punto.

Ahora quisiera relacionar este examen de los detalles del debate sobre la *sati* con el argumento sugerido al principio de este texto, a saber, que el concepto de tradición se reconstituye en el siglo XIX, que las mujeres y las escrituras son los términos de su articulación y que este desarrollo es específicamente colonial. Hasta ahora, he tratado de demostrar esta especificidad histórica con referencia al proceso por el cual se produjo el conocimiento sobre la *sati*, las ideas que fueron centrales y marginales a este proceso y las maneras en que estas ideas moldearon los principales argumentos aducidos por los defensores y opositores de la *sati* tanto indígenas como oficiales.[82]

Lo que argumento sobre la especificidad histórica de este discurso también se puede hacer desde otro ángulo, al contrastar la retórica de Rammohun en *Tuhfatul Muwahiddin* con la empleada por él en el debate sobre la *sati*. Me apoyo aquí en el excelente trabajo de Sumit Sarkar,[83] quien ha afirmado que el Renacimiento bengalí debe verse “no como una carrera de ‘antorchas’ […] sino como una historia de retiro y decadencia”.[84] Sarkar examina esta decadencia en términos de lo que él ve como el creciente conservadurismo de los últimos escritos de Rammohun. Sarkar analiza cómo el argumento de Rammohun en favor del monoteísmo en *Tuhfat* se desarrolla rigurosamente en términos de la razón y del criterio de la tranquilidad social:

> Sólo tres preceptos básicos —comunes a todas las creencias y por ende “naturales” se mantienen: la creencia en un Creador único (demostrado por el argumento del plan), la creencia en la existencia del alma, y fe en un mundo después de la muerte en el que se recibirán recompensas y castigos justamente merecidos —e incluso las dos últimas creencias se consideran aceptables sólo por un fundamento utilitarista. Todo lo demás, —creencia en divinidades particulares […] fe en profetas y milagros de inspiración divina […] “los cientos de inútiles trabajos y privaciones sobre la comida y la bebida, la

pureza y la impureza, el buen y mal agüero" se lo lleva el viento con una lógica implacable.[85]

Sarkar observa que Rammohun en *Tuhfat* se "acerca peligrosamente al punto donde desaparece la religión",[86] posición que define sus argumentos a partir de 1815 sobre el monoteísmo, que se fundamentan principalmente en una reinterpretación de los *Upanishads.* Como lo expresa Sarkar, "las reivindicaciones de la razón quedan ahora equilibradas y cada vez más limitadas por la autoridad upanishádica así como por un uso conservador del criterio de la tranquilidad social".[87]

Desde mi punto de vista, lo que es significativo es que el cambio en la retórica de Rammohun es paralelo a su creciente involucramiento con la presencia colonial. Se sabe que, por ejemplo, Rammohun hablaba poco inglés al escribir *Thufat* entre 1803 y 1804. En aquel entonces trabajaba para Thomas Woodforde a título privado en Murshidabad. Se dice que en 1805 entró a trabajar formalmente al servicio de la East India Company con John Digby. Existe una gran controversia acerca de la cronología de ciertos sucesos clave en la vida de Rammohun[88] y de cualquier modo los problemas de "influencias" son complejos y se prestan a ser fechados en un sentido simple. Sin embargo, se puede estar de acuerdo con Rajat K. Ray, en que la evidencia sugiere que las "tres influencias principales en el pensamiento de Rammohun —persa, védica y occidental—, las absorbió sucesivamente, estrictamente en ese orden cronológico".[89] Yo afirmaría que si bien éste podría ser el orden cronológico en el que Rammohun conoció estos diferentes sistemas de pensamiento, su influencia en él no fue acumulativa, sino que reinterpretó sus primeras ideas en términos de lo occidental. Dicho de otro modo, pasar de una mordaz crítica de la religión a una estrategia que propugnaba por una reforma social en los términos de las escrituras se relacionaba con la emergente dominación de un discurso occidental oficial sobre la India, un

discurso de superioridad moral que reconocía la grandeza de la India pero sólo en los términos de su pasado según las escrituras.

Este discurso colonial no sólo privilegiaba las escrituras brahmánicas como la clave de la sociedad india, sino que distinguía claramente entre lo “hindú” y lo “islámico”, concibiendo estos elementos como mutuamente excluyentes y como herencias autónomas. De nuevo la propia historia de Rammohun es sugerente, pues Sarkar señala que “los intelectuales hindúes de la Bengala del siglo XIX (y quizá Rammohun también, hasta cierto punto, después que dominó el inglés), le dieron la espalda por completo al […] secularismo, racionalismo, y anticonformismo [de] la India gobernada por los musulmanes antes de los británicos […]”.[90]

La posición central y la importancia dada a las escrituras brahmánicas por los británicos y la construcción de la ley “hindú” a partir de estos textos plantea el problema de la relación entre dichas escrituras y la sociedad en la India prebritánica. Los británicos se veían a sí mismos como resucitadores de una antigua tradición que había sido interrumpida por la corrupción de siglos anteriores, pero ¿de hecho así era? ¿Acaso las escrituras brahmánicas eran el fundamento de la ley en la India precolonial? D. D. Kosambi, entre otros, afirma lo contrario.[91] Kosambi es sumamente crítico de la “tendencia brahmanizante” de los británicos, los cuales ignoraban las leyes aplicadas por las *sabhas* (asociaciones) de casta y se centraron exclusivamente en los textos brahmánicos para la formulación de la ley “hindú”.[92] Me parece que hay que hacernos las preguntas siguientes: ¿Los textos prioritarios para el fundamento de la ley han sido siempre los textos brahmánicos? ¿Hasta qué punto los *pundits* han tenido el monopolio del conocimiento de las escrituras, como afirmaban los oficiales y Rammohun? ¿Acaso este dominio de las escrituras les daba poder social o político? O bien, ¿importaba este dominio de las escrituras? ¿Qué uso daban a las escrituras los consejos de casta que se dice eran los que se

ocupaban de la mayor parte de los casos? ¿Es el desarrollo de un discurso legal sobre las escrituras un fenómeno colonial?[93]

Hay evidencias interesantes en los materiales presentados aquí que indican que, al menos en un principio, las respuestas de los *pundits* asignados a las cortes no reflejaban el tipo de autoridad que atribuían los funcionarios coloniales tanto a los textos como a los *pundits*. Como he examinado, los *vyawasthas* no afirmaban declarar verdades de las escrituras. Los *pundits* calificaban sus repuestas de opiniones, sus lecturas de interpretaciones. Es decir, su autoridad era limitada y así lo admitían. Además, los *vyawasthas* se basaban igualmente en la costumbre y las escrituras, aunque dichas respuestas invariablemente se trataban como marginales y se pedía a los *pundits* que las revisaran. En contraste, nada es tentativo en la petición ortodoxa de 1830, no hay calificativos aplicados a los fragmentos de las escrituras. Se incluye en la petición un “Anexo de autoridades” descrito como “Una traducción de *una decisión de los puntos legales* que declaran ser legal y conveniente la práctica de la suttee”.[94] El *Asiatic Journal*, al informar de la presentación de esta petición a William Bentinck, nota que *“se acompaña de documentos legales*”.[95] Aquí la equiparación de las escrituras con la ley es completa.

Igualmente significativo en sus consecuencias ideológicas para las mujeres es la equiparación de la tradición con las escrituras. Como hemos visto, los funcionarios coloniales, Rammohun Roy y la comunidad ortodoxa hindú, discutían el asunto de la *sati* en términos de textos religiosos. Las escrituras, o más bien diferentes versiones de las mismas, suministraban el fundamento para los argumentos en favor y en contra de esta costumbre. Dado que las premisas del debate sobre la *sati* se apoyaban en el hecho de que se le menciona en las escrituras, y por ende en su condición “tradicional” y “legal”, no es de sorprender que la propia viuda resultara marginada de sus preocupaciones centrales. Los parámetros del discurso cancelan esta posibilidad. En lugar de ello, las mujeres se vuelven lugares

sobre los que varias versiones de las escrituras, de la tradición, de la ley se elaboran y refutan. Así, las alternativas a la *sati* también se sacan de las escrituras. Después de todo, la viudez ascética como una opción nada tiene de necesariamente lógico o inevitable. ¿Por qué la viudez? ¿Por qué viudez *ascética*? ¿Por qué no un argumento en favor de un nuevo casamiento de la viuda?[96]

La importancia fundamental dada a las escrituras en el debate sobre la *sati* plantea la siguiente pregunta: ¿De qué formas se puede ver como un ejemplo de discurso "modernizador"? Está claro que el debate no se encaminó por directrices que normalmente se considera constituyen lo moderno. No era un discurso secular de la razón que postulaba una moralidad crítica de prácticas "anticuadas" y una nueva concepción de los "derechos individuales". En contraste, como hemos visto, a nivel ideológico el debate era una deliberación basada en las escrituras de la legitimidad de la *sati*, deliberación que era crítica de su forma contemporánea por no ser, en cierto sentido, "suficientemente anticuada", por no corresponder a sus principios originales. (Por supuesto, hay que insistir en la condición igualmente mítica de esta supuesta *sati* original.)

La discusión de los derechos de las mujeres como individuos también se echa de menos, excepto en la medida en que se plantea indirectamente en el contexto de la voluntad de la viuda. Como hemos visto, esta voluntad es concedida principalmente en forma abstracta, y sólo a regañadientes, y por algunos, en la práctica, justificando así la intervención en nombre de la viuda, ya sea por el oficial europeo, ya sea por el varón indio como reformador social. Sin embargo, independientemente del escepticismo respecto a la viuda en su condición de sujeto, esta preocupación con la voluntad individual puede leerse como indicativa de la modernidad de este discurso.

Pero el discurso sobre la *sati* también era moderno en otro sentido de mayor importancia: era un discurso moderno sobre la tradición. Ejemplifica los discursos coloniales de fines del siglo XVIII que

elaboraron nociones de modernidad contrarias a sus propias concepciones de la tradición. Me atrevo a afirmar, en otras palabras, que lo que aquí tenemos no es un discurso en el que tradiciones preexistentes enfrentan el desafío de una emergente conciencia moderna, sino un discurso en el que tanto la "tradición" como la "modernidad" que conocemos se producen contemporáneamente. La modernidad de este discurso sobre la tradición necesita ser determinada de una forma más completa.

En este discurso, la tradición se postula como un principio intemporal y estructurador de la sociedad india que se verifica en la vida diaria de la población indígena. "Tradición", prácticamente sinónimo de "religión" y "cultura", se designa como una esfera distinta de la vida material. Es por ello que los funcionarios pueden hablar de devolver a los nativos la verdad de tradiciones que habían sido interrumpidas por el "interludio islámico". Esta concepción también es evidente en los argumentos de Ewer, según los cuales cuando los indios actuaban religiosamente lo hacían en forma pasiva, y en la justificación que da para intervenir en la *sati*, al demostrar que se trataba de una práctica material.[97]

Este concepto de cultura o tradición como una fuerza transhistórica y ubicua realizada por el pueblo tiene dos consecuencias. En primer lugar, produce análisis de la *sati* en términos puramente "culturales" que la vacían de sus contendidos históricos y políticos. En segundo lugar, esta noción de cultura efectivamente borra la condición de agente histórico (*agency*) de los involucrados en tales prácticas. Sin embargo, como notamos en la descripción de Ewer de cómo la viuda es arrastrada al río, no todos los que intervienen en una *sati* se ven como igualmente sujetos a los imperativos de la cultura. Los familiares, en especial los varones, y los *pundits* presentes ante la pira tienen posiciones de sujeto alternadas. Aquéllos a menudo se considera que actúan en provecho propio, éstos casi siempre. Tal interés siempre se codifica como corrupto y en detrimento de la viuda. Aun así, dentro de la

sujeción general de toda la población indígena a la “religión” o “tradición”, los hombres tienen alguna medida de voluntad.

La viuda no. Se le representa consistentemente como una heroína —entra en las furiosas llamas de la pira sin mostrar emoción alguna— o como una víctima abyecta —arrojada a la hoguera, a veces atada a ella por familiares o *pundits* faltos de escrúpulos. Vimos ambas en las descripciones de la *sati* de Rammohun. Estos extremos, “heroína” y “víctima”, impiden la posibilidad de una compleja subjetividad femenina. De hecho, dada la definición de tradición que funciona en el discurso de la *sati*, la imagen de la viuda inmolada como una heroína sólo la vuelve a codificar mediante la escritura como una víctima de un orden superior: no del hombre sino de Dios (o la religión). Esta representación de la viuda la hace particularmente proclive a discursos de salvación, ya sea articulados por funcionarios o por la élite indígena. Así, no resulta una sorpresa que ambos ofrezcan interceder por ella, para salvarla de la “tradición”, incluso, de hecho, en su nombre.

Podemos admitir, entonces, que las mujeres no son sujetos en este discurso. No sólo apenas sabemos de ella, sino como sugerí anteriormente, se le niega cualquier condición de agente histórico (*agency*). Sin embargo, esto no implica que las mujeres sean objetos de este discurso; que este discurso sea *sobre* ellas. Por el contrario, yo afirmaría que la mujer no es ni sujeto ni objeto, sino más bien el ámbito del discurso sobre la *sati.* Pues, como vimos, el análisis de los argumentos de los participantes muy pronto indica que las mujeres mismas son un aspecto marginal en este debate. En cambio, la cuestión de la condición de la mujer en la sociedad india, planteada por la prevalencia de la quema de viudas, se vuelve la ocasión de una lucha por las prioridades divergentes de funcionarios y de la élite masculina indígena.

De hecho, al avanzar el siglo xix, a nivel de los símbolos, el destino de las mujeres y el destino de la nación emergente se entrelazan inextricablemente. Los debates sobre la mujer en el

contexto de la *sati*, del casamiento de la viuda, de la *zenanas* (encierro de las mujeres), no sólo eran sobre las mujeres, sino también ocasiones en las cuales el desafío moral del dominio colonial se confrontaba y negociaba. En este proceso las mujeres llegaron a representar la "tradición" para todos los participantes: ya las vieran como las criaturas débiles, engañadas, que debían ser reformadas mediante la legislación y la educación, ya como las valientes valedoras de la tradición, que deben ser protegidas de esa legislación y quienes sólo deben tener acceso a cierto tipo de instrucción. Para los británicos, el rescate de las mujeres era parte de la misión civilizadora. Para la élite indígena, la protección de su condición o su reforma se vuelve una necesidad urgente, en términos del honor de la colectividad —religiosa o nacional. Para todos los participantes en los debates decimonónicos sobre la reforma social, las mujeres representan un estorbo o un potencial. Y dada la construcción discursiva de las mujeres como víctimas abyectas o como heroínas, a menudo representan vergüenza *y* promesa.[98]

Así, la tradición no era el terreno en el que la condición de la mujer se contestaba. Más bien lo cierto era lo contrario: de hecho las mujeres se volvieron el ámbito donde se debatía y reformulaba la tradición. Lo que estaba en juego no eran las mujeres sino la tradición. Por ello no es una sorpresa que incluso leyendo a contrapelo de un discurso que ostensiblemente es sobre las mujeres, se sepa tan poco de ellas. Para repetir un enunciado anterior: ni sujeto ni objeto, sino ámbito —tal es la condición de las mujeres en el discurso sobre la *sati.*

Sugiero que una parte de lo que permite este íntimo entrelazado de las mujeres con la tradición es el hecho de que se trataba de un discurso de salvación: una recuperación de la autenticidad y de la pureza, una protección vigorosa de los aspectos débiles y subordinados de la cultura contra su manipulación corrupta por los fuertes y dominantes. Es evidente lo fácil que esta concepción de la

tradición puede intersecarse con nociones patriarcales sobre las mujeres como puras, débiles y sumisas para producir un discurso en el cual ambos se entretejen íntimamente.

Epílogo

Hemos aceptado durante demasiado tiempo y tal como la hemos recibido, la visión de que la colonización trae consigo una reevaluación más positiva de los derechos de las mujeres. Por supuesto que es verdad que las mujeres se vuelven un asunto crítico para el discurso público en el siglo XIX. Pero, ¿significa esto una preocupación por las mujeres, o se vuelven ellas la moneda corriente, por así decirlo, en un complejo conjunto de intercambios en el que se intersecan varios proyectos que compiten entre sí? El ejemplo contemporáneo que también ilustra una situación análoga —situación que también ejemplifica la continuada persistencia del discurso colonial— es el caso Shahbano. El 23 de abril de 1985, la suprema corte de la India en la causa de Mohammed Ahmed Khan contra Shahbano Begum dio a las mujeres musulmanas divorciadas el derecho a una manutención vitalicia. Mohammed Kahn, el ex esposo de Shahbano, había refutado sus reclamos para la manutención, insistiendo en que él la había mantenido, como lo manda la ley personal musulmana, durante tres meses después de su divorcio. La suprema corte subrayó que no había conflicto alguno entre su veredicto y las disposiciones de la ley personal musulmana la cual, en su opinión, también daba derecho a las mujeres a una pensión alimenticia si no estaban en posición de sostenerse por sí mismas. El juicio encendió la mecha de una controversia a escala nacional sobre el problema de la ley personal religiosa y la conveniencia (o como resulte) de un código civil uniforme. El caso Shahbano dramatiza el funcionamiento del nexo entre la mujer, la

tradición, la ley y las escrituras, que se complica ahora por un ambiente político que es ostensiblemente comunal.

El caso Shahbano ha planteado muchas de las mismas cuestiones que plantea el debate sobre la *sati*: cuestiones de interpretación de las escrituras, la relación entre éstas y la sociedad, el papel de una legislación protectora para las mujeres, la tensión entre Shahbano como individuo y Shahbano como miembro de una comunidad. Una noción que todavía sigue vigente, aunque cuestionada por feministas y otros progresistas, es la de la mujer y las escrituras como depositarías de la tradición. También hay diferencias importantes. Shahbano entabló un juicio contra su esposo, mientras que la intercesión en la *sati* no fue emprendida por las viudas, sino en su nombre. Además, ha habido una participación activa de las mujeres y de las feministas en este debate y una ampliación eficaz de los parámetros de la discusión, de manera que, a diferencia de la *sati*, no se ha desarrollado solamente, o principalmente, como un asunto que concierne a las escrituras.

A pesar de esto, los elementos de un discurso colonial anterior plagan el debate y lo enredan. El comunalismo, cuyo surgimiento está inextricablemente unido al colonialismo, condiciona las estrategias que son apropiadas para el caso en el tiempo presente. Se nos exige mantener un delicado equilibrio. Por un lado, necesitamos contrarrestar los argumentos de los fundamentalistas musulmanes quienes afirman que “un ataque a la ley personal musulmana es un ataque a la comunidad musulmana como tal”. (Se puede ver en esta afirmación la equiparación entre ley, escrituras y la integridad de la identidad religiosa que avalaba la ideología colonial de la llamada “no intervención”, una equiparación que después se volvió la clave de los argumentos de los ortodoxos indígenas en favor de la *sati.)* Simultáneamente, necesitamos desafiar a los falsos fundamentalistas hindúes y otros como ellos que, continuando con la misión civilizadora, lamentan el destino de

las mujeres musulmanas y exigen que sean llevadas “al siglo xx”. (Los ecos de una retórica colonial son aquí demasiado obvios.)

Una reacción progresista ante el caso Shahbano ha sido diferir la exigencia de un código civil uniforme dadas las tensiones comunales actuales, y en su lugar buscar reformas de aspectos específicos de la ley personal. Otros progresistas han persistido en la conveniencia de un código civil uniforme, sugiriendo que las exigencias de reformas legales deben arraigarse en principios políticos y que el espacio político no debe cederse a los fundamentalistas de cualquier facción —hindú o musulmana. Cualquiera que sea la estrategia adoptada, todas estamos inscritas en las redes de una historia cuyos reclamos para con nosotras son reales y urgentes. Si los argumentos de Rammohun contra la *sati* fueron moldeados por el contexto discursivo y político de la Bengala de principios del siglo xix, nosotras nos enfrentamos a una situación de la que puede decirse que representa el desenvolvimiento de esta misma historia discursiva y política. Y nuestras intervenciones, a su vez, sentarán precedentes para las luchas futuras.[99]

Creo que es importante escribir la historia del discurso colonial, rastrear sus efectos en la constitución de nuestros conocimientos tanto sistemáticos como de sentido común (de consenso) de nuestra tradición, cultura e identidad. Dada la preeminencia concedida por el régimen colonial a las escrituras, ¿sorprende acaso que cuando hablamos de la tradición con mayúscula, invariablemente la referencia es a una tradición textual? De manera similar, ¿hasta qué punto la ubicación de la cultura y la tradición en los textos que se hizo durante el siglo xix contribuyó a análisis que tratan a ambas como esencialmente constantes? Semejante perspectiva está implícita en los enunciados acerca de “la antigüedad de la cultura india” o del “peso y persistencia de la tradición”, o en las discusiones de la condición de las mujeres en la India que comienzan con llanas referencias al *Manu Smriti* y las escrituras. Análisis de la reforma social del siglo xix históricamente fundamentados que tomen

seriamente la noción de un discurso colonial sobre la India pueden servir para anular una complicidad analítica con este discurso, o su repetición. Tal trabajo aclararía las continuidades y discontinuidades de las ideologías de los debates coloniales y poscoloniales acerca de las mujeres. De manera igualmente significativa, haría difícil, de una vez por todas, cualquier inserción de estos debates en las narraciones de la modernización progresiva donde el significado de los términos “tradición” y “modernidad” se da por sentado, pero no se especifica.

NOTAS AL PIE

[1] Quisiera agradecer a James Clifford, Ruth Frankenberg, Inderpal Grewal, Donna Haraway, Caren Kaplan, Katie King, Thomas Metcalf, Carla Petievich., Kumkum Sangari y Sudesh Vaid sus agudas sugerencias y cuidadosa lectura de versiones anteriores de este ensayo.

[2] Cifras tomadas de los *Parliamentary Papers on Hindoo Widows* (en adelante citado como *PP).* Las 8 134 *satis* se registraron entre 1815 y 1828. El porcentaje de quemas para la región de Calcuta es el promedio durante este periodo. Los *PP* analizan por castas el total de casos para 1823 de la siguiente manera: brahmanes, 234; kayasth, 25; vaisías, 14; sudras, 292 *(PP*, 1825). Los casos de *sati* son proporcionalmente más frecuentes entre los brahmanes.

[3] Hay un debate considerable entre los economistas políticos acerca de si el dominio colonial produjo o no condiciones favorables para el desarrollo del capitalismo en la India. Por ejemplo, A. K. Bagchi ha afirmado que el régimen colonial desindustrializó a la India. Véase su "De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications", *Journal of Development Studies*, 12, 1975-1976, pp. 135-64. Este debate no afecta mi argumento aquí, pues independientemente de sus análisis del efecto del colonialismo en la transición de la India del feudalismo al capitalismo, todos los estudiosos concuerdan en que el colonialismo sostenía la promesa de la modernidad e inspiró un autoexamen crítico de la sociedad y cultura indígenas.

[4] Véase V. C. Joshi (editor), *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, Delhi, Vikas, 1975, especialmente Sumit Sarkar, "Rammohun Roy and the Break with the Past", pp. 46-68 y la introducción de Rajat K. Ray a ese libro, pp. 1-20.

[5] Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 63.

[6] Para efectos de mi examen, la élite puede definirse como personas de posición acomodada, vida urbana, actividad mercantil o poseedoras de tierras, cuyos negocios y actividades sociales les exigían, de una manera o de otra, enfrentar y negociar el aparato de gobierno de la East India Company.

[7] La "ley personal" se distingue de la ley territorial en que es una ley aplicable a una persona y sus cosas, determinada por la ley de su tribu, grupo religioso y otro factor

peculiar a la persona. En la India hay en general una ley personal para hindúes y otra para musulmanes y se aplica principalmente a la vida familiar o privada. [N. del T.]

[8] Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 47-55.

[9] No sugiero aquí que la Bengala del siglo XIX no sea feudal ni semifeudal, sino que el uso de Rammohun de argumentos tomados de las escrituras debe entenderse en términos del dominio emergente de un discurso colonial sobre la India y no como un "residuo feudal".

[10] Véase un muy sugerente examen que relaciona la *sati* de principios del siglo XIX con los cambios socioeconómicos resultantes del régimen colonial en el artículo de A. Nandy, *"Sati:* A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest", en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 168-194.

[11] Este examen del discurso oficial se basa en un análisis más detallado que presento en mi artículo "The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth Century Bengal", en la sección de *Review of Women Studies* en *Economic and Political Weekly*, vol. 21, número 17, 26 de abril de 1986, pp. 32-40. Este artículo estudia los documentos de la historia legislativa de la *sati* e incluye un examen más completo del contexto institucional del debate. Se incluyen partes de él aquí porque mis argumentos en el presente texto se basan en ese trabajo anterior. Para la carta de Walter Ewer, véase *PP*, 1821, xviii, pp. 521-23.

[12] En el discurso oficial, "material" se refiere a cualquier cosa que pueda demostrarse que no tiene base en las escrituras o que las contradice. Dadas las suposiciones de los británicos durante la colonia acerca de la hegemonía de los textos de las escrituras y de la relación pasiva respecto a ellos de la población indígena, esta categoría a menudo incluía acciones que representaban la voluntad de individuos o de grupos (es decir, de intereses no religiosos). Sin embargo, añadir más al respecto en este punto, adelantaría mi argumento.

[13] Maní, "The Production of an Official Discourse", pp. 34-36.

[14] *PP*, 1821, p. 521.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] Para la historia legislativa de la *sati*, véase Maní, art. cit., pp. 33-34.

[18] *PP*, 1828, xxiii, p. 169.

[19] *PP*, 1830, xxviii, p. 918.

[20] *PP*, 1821, p. 532.

[21] *Ibid.*, p. 410.

[22] *Ibid.*, p. 411.

[23] *Ibid.*, p. 410-11.

[24] *Ibid.*, p. 412.

[25] *Ibid.*, p. 321.

[26] *Ibid.*, p. 406.

[27] *Ibid.*, p. 322.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, p. 323.

[30] *Ibid.*, p. 325. Las cursivas son mías.

[31] *Ibid.*, p. 334.

[32] *Ibid.*, p. 407.

[33] *Ibid.*

[34] El *vyawastha* de Vidyalankar se incluye en el apéndice de las actas de 1817 de la Nizamat Adalat, y parece haber sido escrito por él después de convertirse en *pundit* de la Suprema Corte en julio de 1816, por lo que es anterior al primer panfleto de Rammohun sobre la *sati*, el cual se publicó en 1818. Vidyalankar y Roy suministraron a los oficiales fundamentos suficientes en las escrituras como para prohibir la *sati*, pero la abolición tardaría diez años más. Su retraso se debía a factores políticos y no principalmente a la ambigüedad de las escrituras, como afirmaban los funcionarios (véase Mani, "The Production").

[35] *PP*, 1821, p. 327.

[36] "Translation of a conference between an advocte for and an opponent of the practice of burning widows alive", Calcuta, 1818. Dos años después, Rammohun publico "A second conference between an advocte for and an opponent of the practice of burning widows alive", Calcuta, 1820. Véase *The English Works of Raja Rammohun Roy*, vol. 2, edición de J. C. Ghose, Nueva Delhi, Cosmo, 1982.

[37] [Resumen de los argumentos sobre la quema de viudas considerada como un rito religioso.] *Ibid.*, pp. 367-84.

[38] La cronología no es significativa aquí, pues la naturaleza y estructura de los argumentos de Rammohun fueron esencialmente los mismos durante toda su campaña contra la *sati.*

[39] *English Works*, pp. 367-384.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.* Subrayado en el original.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.* Subrayado del original.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.* Subrayado del original.

[51] *Ibid.* Subrayado del original.

[52] "Address to Lord William Bentinck", 16 de enero de 1830, *English Works*, pp. 475-77. Esta petición era específicamente para contrarrestar los esfuerzos de movilización de cabildeo *pro-sati* y se creía que el borrador se debía a Rammohun. Véase la nota del editor en *English Works.*

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

[55] "A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the Resolution passed by the Government of Bengal in 1829 abolishing the practice of female sacrifices in India", 1831, enj. K. Majumdar (editor), *Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India*, Calcuta: Art Press, 1941, pp. 186-187.

[56] *English Works*, p. 360.

[57] *Ibid.*

[58] *Ibid„* p. 361.

[59] *Ibid*.

[60] "The petition of the orthodox community against the Suttee regulation, together with a paper of authorities, and the reply of the Governor-General thereto", 14 de enero de 1830, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, pp. 156-163.

[61] *Ibid.* Subrayado del original.

[62] *Ibid.*

[63] Rammohun, "Abstract of the arguments etc.", *English Works*, p. 372.

[64] "Petition of the orthodox community etc.", en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 157.

[65] *Ibid.*, p. 159.

[66] *Ibid.*, p. 160.

[67] *Ibid.*

[68] *Ibid.*, p. 161.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.* Subrayado del original, p. 162.

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.*

[74] *Ibid.*

[75] "A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the resolution etc.", en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 188.

[76] "The petition of the orthodox community etc.", en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 162.

[77] *Ibid.*, p. 163.

[78] *Ibid.*

[79] "Address to Lord William Bentinck etc.", *English Works*, p. 477.

[80] "A pamphlet of Rammohun Roy containing some remarks in vindication of the resolution etc.", en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 189.

[81] *Ibid.*

[82] Este argumento, según el cual limitar la tradición a las escrituras es una actitud específicamente colonial, también se confirma en mi análisis de las prédicas narrativas de los misioneros bautistas de este periodo. Aquí los misioneros interrogan a los campesinos acerca de la autoridad de las escrituras para sus prácticas "religiosas" y cuando no obtienen respuestas a estas preguntas, reaccionan acusándolos de ignorar su propia tradición (i!). Mani, "Early Missionary Discourse on India: The Journals of Carey, Marshman and Ward", inédito.

[83] Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi.

[84] *Ibid*., p. 47.

[85] *Ibid.*, p. 50. Es importante notar que la razón se ubica aquí dentro de la tradición del racionalismo islámico.

[86] *Ibid.*, p. 50.

[87] *Ibid., p.* 53-54.

[88] Véanse los comentarios del editor en S. D. Collett, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, editado por D. K. Biswas y P. C. Ganguli, Calcuta, Sadharan Brahmo Samaj, 1962.

[89] Ray en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 7.

[90] Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, pp. 52-53.

[91] D. D. Kosambi, "Combined Methods in Indology", en A. J. Syed (editor), *D. D. Kosambion History and Society*, Bombay, University of Bombay, 1985, pp. 1-2. Además, hay un rico acervo de estudios sobre la ley en la India colonial. Veánse las referencias en Mani, "The production", nota 9.

[92] La crítica de Kosambi de semejante textualismo también es extensiva a reformistas como R. G. Bhandarkar, quien arguye contra el matrimonio de viudas en términos del *Rig Veda* sin referirse a la práctica social real, y a P. V. Kane, cuya *History of Dharmashastras* es criticable por restringir "la discusión a los documentos *smriti*, evitando todo contacto desagradable con la antropología, la sociología y la realidad" *(ibid.*, p. 2). La crítica de Kosambi, arraigada en una concepción materialista de la historia, ha sido bien recibida. No obstante, sugeriría que además las estrategias de Bhandarkar y Kane debieran verse en un contexto histórico.

[93] Sobra decir que preguntas similares necesitan plantearse respecto de la constitución de la ley personal islámica. Un análisis en este sentido probablemente encontraría procesos paralelos de codificación en acción, así como ambivalencias similares hacia la mujer.

[94] "The petition of the orthodox community etc.", en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 172. Las cursivas son mías.

[95] *Asiatic Journal*, junio de 1830, en *Raja Rammohun*, ed. por Majumdar, p. 172. Las cursivas son mías.

[96] En cuanto a esto, es interesante, según señala Sumit Sarkar, cómo la laboriosa pormenorización de los méritos de la viudez ascética de Rammohun habría de complicar el caso de Vidyasagar en favor de las segundas nupcias de la viuda. Sarkar en *Rammohun Roy*, ed. por Joshi, p. 53.

[97] Esta concepción de la tradición encuentra su expresión más clara en las descripciones de ocurrencias de *sati* y en lo que Mary Pratt ha llamado, en otro lugar, el material de los

"modales y costumbres", cuyo examen rebasa los límites de este ensayo. Véase Mary Louise Pratt, "Scratches on the Face of the Country; or What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen", *Critical Inquiry*, "Race, Writing and Difference", vol. 12, número 1, otoño de 1985, pp. 119-143.

[98] Véase un excelente análisis de las actitudes ambivalentes hacia las mujeres de los reformadores sociales activos en el debate acerca del matrimonio de viudas, en Sudhir Chandra, "Widow Remarriage and Later Nineteenth Century Literature", inédito.

[99] No pretendo sugerir que el comunalismo de hoy en la India es esencialmente el mismo de antes de la independencia. Tampoco me interesa echarle la culpa al colonialismo de todos nuestros males presentes. De lo que se trata aquí es de estudiar la forma en que la historia colonial moldea el presente, para poner en tela de juicio lo "pos" de lo "poscolonial".

SU LIBRO, SU VIDA. AUTOBIOGRAFÍA DE UNA MUJER DEL SIGLO XIX

Tanika Sarkar
Universidad de Delhi

I

> (Al casarse.) “Corrí a los brazos de mi madre y llorando le dije: ‘Madre, ¿por qué me entregaste a un extraño?’”
>
> (Después del matrimonio.) “Mi jornada empezaba al amanecer y trabajaba hasta las dos de la mañana […] Tenía catorce años […] Anhelaba leer libros […] Pero no era afortunada, en aquellos días no se permitía leer a las mujeres”.
>
> (Aprende a leer a los veinticinco.) “Fue como si el Gran Señor mismo me hubiera enseñado a leer. Si no hubiera sabido siquiera eso habría tenido que depender de otros […]”.
>
> (Al recordar su juventud.) “Entretanto el Gran Señor había aderezado mi cuerpo de la misma manera que se apareja un bote […] Qué extraño era: tantas cosas que salían de mi cuerpo, y yo sin saber por qué”.[1]

Éstas son algunas palabras y temas importantes tomadas de *Amar Jibán*, la primera autobiografía escrita por una mujer bengalí y, muy probablemente, la primera autobiografía de importancia en la propia lengua bengalí. La escritura y la vida de la autora tienen una relación peculiarmente significativa entre sí, pues ella, Rashsundari

Debi, un ama de casa de una familia terrateniente de casta alta del este de Bengala, no parecía cumplir ninguno de los criterios que supuestamente hacen notable la vida de una mujer.

Fue una vida tranquila, común y corriente. Rashsundari nació hacia 1809 en la aldea de Potajiya, distrito de Pabna, en el seno de una familia terrateniente. Cuando tenía doce años, la casaron con Sitanath Sikdar, un próspero hacendado de la aldea de Ramdiya en Faridpur. Desde los catorce años, se ocupó de toda la familia y de la casa y crió a doce niños. Sin embargo, a los veinticinco Rashsundari dio un paso audaz. Aprendió a leer sola en secreto y se puso a estudiar todos los textos religiosos que había en su casa. Más tarde, también aprendió a escribir. Enviudó a los cincuenta y nueve años, y su autobiografía vio la luz ese mismo año, 1868. La revisaría y ampliaría a los ochenta y ocho.

Solo un suceso de calidad excepcional había interrumpido los monótonos, tranquilos ritmos de la existencia de una piadosa ama de casa. Los hindúes ortodoxos de aquellos tiempos creían que el destino de una mujer que supiera leer y escribir era convertirse en viuda. En la misma familia de Rashsundari era tan mal vista la educación de las mujeres que ella ni siquiera osaba mirar un pedazo de papel por temor a despertar sospechas de que estaba leyendo.[2] Los primeros experimentos tentativos entre los reformistas liberales indios y misioneros cristianos por educar a las mujeres pertenecientes a familias de tendencias reformistas habían suscitado una cierta reacción violenta del sentimiento ortodoxo y habían endurecido la opinión de los hindúes en contra de esa educación. Esta ama de casa, dócil y sumisa, para nada ignoraba que iba a contrapelo de las expectativas familiares y sociales. Así, este único acto de desobediencia desconstruye parcialmente el papel de buena esposa que tendría toda su vida.

¿Por qué, por iniciativa propia, sumida en el miedo, dio este paso transgresor? ¿Y qué importancia tiene este deseo y este logro para el hecho de que Rashsundari fue la primera persona entre los

bengalíes en escribir su propia vida, para recrearla, incluso inventarla mediante el acto de la autobiografía, y mediante ese acto acercarla más a sí misma y poseerla más plenamente? ¿Qué recursos tuvo a su alcance que pudieron dar lugar a este deseo y cuáles son las nuevas posibilidades que podemos leer en la vida de las mujeres y en su escritura a partir de la presencia de este deseo?

En su libro, Rashsundari explica que fueron unas irreprimibles ganas de leer un texto sagrado en particular lo que le hizo esforzarse para aprender a leer.[3] El libro era *Chaitanya Bhagavat*, la primera biografía bengalí de Chaitanya, el santo férvido de amor por Krishna de la Bengala medieval, quien había prometido la salvación al pobre, al de casta baja, a la mujer —categorías excluidas del saber espiritual superior por los brahmanes ortodoxos.[4] Después leería otras vidas de Chaitanya y de Krishna.[5] Sus lecturas, por ello, tuvieron mucho que ver con vidas divinas y santas. Con un plan encubierto que se escondía tras una aparente falta de intención, Rashsundari estructuró con audacia la historia de su mundana vida según aquel modelo sagrado. Cada detalle de una vida totalmente común y confinada a la casa se dispuso para ejemplificar la intervención divina, cuya mayor prueba era el acceso aparentemente milagroso a la palabra escrita. Su vida debía leerse como si estuviera comprendida dentro de un plan divino, casi como una prolongación de la vida de Dios mismo. Era como si las dos vidas —la de Dios y la de su devota— estuvieran entrelazadas dentro de un marco narrativo único, animándose mutuamente. De hecho, las últimas partes de la autobiografía describen, sin un sentido de incongruencia aparente, no sucesos de su propia vida, sino de las varias vidas (encarnaciones) del propio Vishnú.[6]

Rashsundari leyó obras de un acervo bastante amplio de textos de devoción (*bhakti*) de la baja Edad Media y sus reflexiones se sirvieron en gran medida de términos que tienen antiguos y múltiples orígenes en los discursos religiosos hindúes. Excepto si nos referimos a menudo y con cierto detalle a esta gruesa malla de

intertextualidad, *Amar Jibán* sólo tendrá un sentido limitado y empobrecido —una sarta de efusión y exhortaciones caprichosas, amalgamadas por unos cuantos hechos insulsos de una vida común y corriente.

Es más, aun cuando la historia de su propio tiempo y lugar parezca notablemente ausente del texto en sí, este libro, como un producto material creado por una mujer y publicado para un público lector del siglo xix que tenía un firme interés en la escritura de una mujer, perteneció en forma crucial a su siglo. Necesitamos explorar la inserción de los procesos históricos en esa vida, así como en ese texto, aun cuando la misma Rashsundari no haya mostrado una preocupación abierta por dichos procesos.

II

La *Vaishnav bhakti* en Bengala (discursos y prácticas devocionales que establecían una conexión emocional directa entre Vishnu en su encarnación como Krishna[7] y el o la devota) parecía otorgar un espacio a la mujer, cuya dimensión y libertad no tenían precedente. El gran *corpus* de la lírica *bhakti* glorificaba el amor ilícito entre Krishna y las vaqueras doncellas *(gopinis)* de Vrindaban, entre quienes destacaba principalmente Radha. Un tropo popular en la expresión devocional era adoptar la voz y la emoción de la mujer. Cultos esotéricos vagamente conectados al vaishnavismo daban un atractivo énfasis a la práctica de ritos sexuales entre un hombre y una mujer no unidos por el matrimonio. Aunque todas estas tradiciones parecían privilegiar la experiencia y emociones de la mujer de formas múltiples y prominentes, delineaban, al mismo tiempo, un espacio para ella fundamentalmente problemático, al refrenar ampliamente los impulsos y posibilidades libertarias dentro de la meditación devocional y las prácticas sexo *-yóguicas.* En última instancia, su efecto combinado era resaltar la pura

instrumentalidad del cuerpo y emociones de la mujer dentro de la devoción misma. Es más, aun cuando la tradición *bhakti* post Chaitanya había generado un alud de escritos religiosos en bengalí y había estimulado el hábito de la lectura entre grupos de mujeres vaishnavas y en los hogares rurales de casta baja, el vaishnavismo tenía perspectivas tensas y paradójicas respecto a la cuestión del conocimiento de las escrituras y de los textos sagrados. La devoción y escritura de Rashsundari como mujer, por ello, se relacionaba de formas complejas con tradiciones que en parte abrían puertas, pero en parte las cerraban y tanto, que se vio obligada a efectuar pasos inéditos y rómpimientos cruciales por sí misma con la *bhakti.*

Rashsundari hizo una innovación muy importante en las convenciones tanto religiosas como literarias al articular una declaración devocional a través del género de la autobiografía. Había por lo menos dos recursos definidos en la lengua bengalí a su disposición para escribir acerca de la intervención divina en las vidas humanas, aunque ninguno de los dos era de tipo autobiográfico. Uno de ellos era el género de las *mangalkavyas* (poemas narrativos) medievales y de la baja Edad Media sobre las hazañas de una deidad que establece su culto en la tierra manifestándose a través de un agente humano.[8] En general, los *kathaks* (exégetas profesionales de los textos sagrados) cantaban o recitaban estos poemas dando explicaciones y haciendo comentarios. Las mujeres transmitían oralmente versiones abreviadas durante los ritos femeninos.

Al principio, estos cultos se originaban en las castas bajas y el folklore y los brahmanes ortodoxos los evitaban. Sin embargo, en varios siglos de dominio de dinastías musulmanas en Bengala se dio una decadencia de la hegemonía sociopolítica de los brahmanes. Buscaron recuperarla apropiándose de algunas de estas deidades e incorporándolas al grupo principal de dioses y diosas del olimpo hindú. Varios poetas de casta alta compusieron *kavyas* o largos cantos sagrados sobre ellas y los *kathaks*

brahmanes los leían en voz alta en reuniones públicas en las aldeas. Esto en parte —aunque sólo muy en parte— reducía la brecha cultural entre las castas altas y bajas y daba a los brahmines una entrada y control más amplios en lo que solían ser creencias y prácticas subalternas autónomas.

Como mujer vaishnava de casta alta de una familia ortodoxa, Rashsundari habría escuchado las lecturas y practicado ritos conectados con estos cultos y textos. Sin embargo, nunca los menciona. Parece que en su vida recordada y autoconstruida, Rashsundari eligió desentenderse del mundo de cultura, piedad y ritos colectivos de las mujeres y sus canciones, rituales, color y bullicio. La elección tiene connotaciones más amplias que habremos de explorar más adelante.

La otra tradición de que disponía y la cual inspiraba su devoción, era la de la hagiografía *Vaishnav.* Leyó por lo menos dos hagiografías de esta tradición —*Chaitanya Bhagavat* (en lo sucesivo citada como *CB)* y *Chaitanya Charitamrita* (en lo sucesivo citada como *CC). CB*, escrita por un discípulo de un acólito cercano a Chaitanya quince años después de la muerte de este último, tiene una cautivadora línea narrativa y combina detalles cotidianos, íntimos, con un estilo efusivo e hiperbólico de expresión devocional.[9] *CC* fue escrita más tarde por Krishnadas Kaviraj por inspiración de un teólogo que pertenecía a un grupo de eruditos enviados a Vrindaban por Chaitanya para preparar un canon vaishnavita para Bengala. Estos teólogos *(goswamis*), habían logrado un consenso a mediados del siglo XVI entre las varias sectas vaishnavas en Bengala, lo cual le dio a sus textos la calidad de canónicos entre los vaishnavas bengalíes. La *CC*, a diferencia de los textos sánscritos *goswamis*, estaba escrita en bengalí.[10] Podía, por ello, tener una difusión más amplia y popularizar los conceptos teológicos de los *goswamis* entre los *bhakts* (devotos) sin educación. También proporcionaba un modelo de discusión

teológica en lengua vernácula, que se construía alrededor del desarrollo de la historia de una vida.

Rashsundari aprendió mucho de ambos textos. Dividió su escrito en pequeñas secciones, dedicadas a temas específicos, y organizó las secciones en partes amplias, que cubrían etapas enteras de su vida. Los textos también le dieron acceso a un vocabulario castizo y literario, un estilo ágil, vivido. Con todo, estas hagiografías no constituían una ayuda adecuada para sus propósitos. Necesitaba un estilo consistente, autobiográfico, para tratar los sucesos vitales de una ordinaria mujer devota, no las crónicas santas de las esposas y madres de los santos. Por lo tanto, tuvo que improvisar.

Había todavía otra alternativa a su disposición: un modelo oral para conservar el conocimiento popular de los milagros atribuidos a las vidas y actividades de los ascetas y hombres y mujeres santas.[11] Su condición sagrada se confirmaba mediante relatos de trances extáticos y de manifestaciones milagrosas. Sin embargo, Rashsundari estaba segura en su condición de próspera ama de casa. No había renunciado a su vida en el mundo ni aspiraba a poderes y facultades extraordinarias. Su cercanía a Dios sólo podía demostrarse mediante su propia escritura: a la vez era un milagro en cuanto al alcance de su logro, así como una prueba de la intervención de Dios en su vida. No obstante, era un milagro cuyo único testigo era ella y la vida escrita por ella misma era el único testimonio. A diferencia de los demás estilos de hablar de la intervención divina en las vidas humanas, el estilo autobiográfico le era indispensable. Su religión, su vida y su escritura se conectaron así unas con otras para formar un circuito cerrado.

III

Al hacer que su autobiografía y su devoción dependieran una de la otra, Rashsundari trató de enunciar dos cosas. El acto mismo de

escribir establecía que sus relaciones con Dios estaban más matizadas y eran más íntimas que las que había entre otros seres humanos y la divinidad. También necesitaba dar complejidad y profundidad a su propia relación con su hogar o *sansar*, pues, superficialmente, este *sansar* parecía agotar la totalidad de sus vivencias. Es necesario explorar los diferentes significados de este término en los discursos hindúes y ubicar los excesos que lo rebasaban que se habían labrado en las tradiciones devocionales y filosóficas. Entonces podremos encontrar las formas en que *Amar Jibán* se sirve y se aparta de ellos.

Sansar es el ámbito del ama de casa, la etapa de la *Garhasthya*, una fase vital dentro del ciclo vital de cuatro tiempos de una devota hindú. Sólo un asceta puede renunciar a este mundo de responsabilidades mundanas. La observancia del ritual prescrito, las normas de casta y género estipuladas por los *Vedas* y códigos legales sagrados posteriores, es lo que constituía la esencia de una vida piadosa o *dharma.* La mujer accede al *sansar* mediante el sacramento del matrimonio, el único que le estaba permitido. Para ella, *sansar* es el flujo ininterrumpido del trabajo y las responsabilidades domésticas, ligadas principalmente con la cocina, servir y criar a los hijos. En la situación ideal, la mujer no debía tener otra actividad religiosa, a excepción de algunas prácticas rituales prescritas.

En un sentido más amplio, teológico, *sansar*, normado por las prescripciones y mandamientos de las escrituras *(vidhi nishedha)*, tiene su fundamento en la regla del *Karma.* Éste es la convicción de que las acciones realizadas en una vida tienen consecuencias tras renacimientos sucesivos y de que sólo una obediencia estricta a las reglas prescritas del *sansar* finalmente extinguirá los frutos de las acciones pasadas y librará al ser humano del orden *kármico* del renacimiento, el cual es fundamentalmente doloroso. *Sansar* es así el lugar del *dharma*, como también un espacio para pruebas. Algunas de las escuelas filosóficas posteriores buscaron señalar un

ámbito que confirmaría, mas también trascendería, la regla del *sansar.* Para nuestros propósitos, podríamos quizá, bastante esquemáticamente, identificar tres de estos ámbitos.

En ciertos pasajes de los *Upanishads*, se había postulado una identidad suprema y fundamental entre *Brahman* o la Realidad absoluta, y *Atman* o el ser individual y también entre seres individuales.[12] Según Shankaracharyya, una "ignorancia sin principio" (originada por el poder de *Maya* de *Brahman* para engendrar ilusiones) logra que el ser individual se identifique erróneamente con un cuerpo-mente particular y finito, en un estado de separación y oposición respecto de otros seres. Sólo unos cuantos visionarios, en esta vida, pueden darse cuenta de la realidad más profunda y lograr la liberación de las ataduras del *karma.* Los demás están atrapados dentro de *Maya* y están condenados a una observación estricta de las *Vidhi nishedha o* prescripciones-mandamientos.[13] Es interesante que mientras la fuente del sufrimiento humano se ubica indirectamente en un orden humano estratificado y dividido en seres, una trascendencia se busca únicamente en el conocimiento metafísico. Al mismo tiempo, entre más intacto permanezca el orden del mundo empírico, más intenso es el acento en la unicidad esencial de todos los seres. Mientras la filosofía monista de Shankar pertenece al ámbito de la especulación erudita, la dicotomía entre una realidad aparente y una verdad más profunda oscurecida por *Maya* se volvió parte de un sentido común religioso universalmente accesible. Encontraremos ecos de esto en *Amar Jibán.*

Una segunda forma de exceso la constituían las filosofías centradas en el cuerpo. Ciertas sectas religiosas de casta baja, esotéricas y populares, algunas de las cuales estaban vagamente afiliadas al vaishnavismo, aspiraban a capturar las energías divinas, incluso la divinidad misma, dentro del cuerpo humano mediante violaciones ritualizadas de los tabúes de pureza-contaminación y ritos sexuales secretos. Proclamaban una filosofía centrada en el

cuerpo, enfatizando la primacía de los sentidos-percepciones corporales sobre el conocimiento de las escrituras. Su filosofía de *dehavad*, divulgada principalmente mediante canciones que codificaban sus ritos y teorías, se había vuelto familiar para los aldeanos del siglo XIX, aun cuando las castas altas, en general, la consideraban desviada y despreciable. *Amar Jibán* usa fragmentos de la *dehavad* pero su influencia es limitada. Aun cuando la filosofía centrada en el cuerpo con su desafío a los tabúes de casta e impureza parece una forma atractiva y liberadora de exceso respecto al *sansar*, muchos de los textos revelan que el cuerpo y las emociones femeninas debían usarse como instrumentos para llenar el cuerpo masculino de poderes extraordinarios que finalmente lo liberarían de todo su deseo de una mujer. Tampoco dejaban al margen la profunda convicción en la depravación innata de la mujer, que caracterizaba los códigos de casta alta.[14]

Para la propia Rashsundari, la tradición de la devoción centrada en Krishna (la cual, en Bengala, también incluía a Chaitanya como objeto de adoración) era la que tenía una importancia fundamental. Desde el siglo XIII en adelante, el vaishnavismo bengalí desarrolló un rico acervo de literatura devocional, tanto en sánscrito como en lengua vernácula.[15] La parte medular se ocupaba de los lances amorosos (*leela*) del joven Krishna en la tierra santa de Vrindavan. Un código estético, derivado originalmente de la literatura clásica, suministraba la norma a seguir para la devoción. El devoto entraba de manera vicaria a los *leela* al identificarse él o ella con alguno de los compañeros de Krishna en Vrindavan. Mientras la mayor parte de los devotos debían adoptar interiormente el talante de los compañeros menores, el amor entre Krishna y Radha, su amante más querida, era el objeto supremo de contemplación para todos los vaishnavas bengalíes.

El *Bhagavat Puran* (en lo sucesivo citado como *BP*), un texto devocional medieval sobre los *leela* eróticos de Krishna, se

reconocía como la fuente primigenia del conocimiento religioso dentro del vaishnavismo bengalí. El *leela* adquiere una configuración distintiva aquí. Krishna retoza con miles de vaqueros y vaqueras *(gopas* y *gopinis)* de casta humilde que le son más queridos que las arrogantes castas altas.[16] Pide a todas las *gopinis* que procuren su placer con él para llenarlas de bienaventuranza infinita. Es un idilio pastoral de amor inagotable y de placer extático, de música eterna y flores perfumadas, donde el *sansar* y sus inflexibles *vidhi nishedha* quedan suspendidos. La devota, mediante la pura contemplación de tal bienaventuranza, tiene acceso a una imagen de plenitud. No obstante, las leyes del *sansar* no se invierten totalmente ni se cancelan. Lo que la imagen de plenitud promete es, más bien, un sueño de los valores del *sansar*, llevados al límite de sus posibilidades.

El Krishna de *BP* es una figura masculina que imparte a miles de *gopinis* igual bendición. Radha, como una figura aparte, no aparece todavía en este texto. Tenemos un dios que no trae sino placer a sus muchos devotos por igual, un rey que juega con pastores. Aquí el poder sueña con una condición absoluta de hegemonía en la que puede traducirse como amor y satisfacción para los desposeídos — el devoto humano, el de casta baja, la mujer.

Sin embargo, la imaginación religiosa no podía sostener indefinidamente este estado de bienaventuranza eterna. Inexorables problemas existenciales y sociales de dolor y desigualdad entran nuevamente en la narración y la fracturan en diferentes puntos. Un patriarcado polígamo se imaginó a sí mismo como capaz de satisfacer a un sinfín de mujeres por igual. Textos devocionales posteriores introdujeron la figura de Radha, quien desintegra la masa indiferenciada de mujeres amantes. Ama a Krishna con un amor irritado y resentido, agobiada por la asimetría básica de la relación, pues Krishna debe amar a otras y debe en algún momento dejarla en un *viraha*.(dolor de la separación) eterno. Su resentimiento forma un lenguaje, mediante el cual la devota articula

la arbitrariedad del poder de Dios sobre el mundo y una condición humana marcada por la desigualdad. Un dístico sánscrito, atribuido a Chaitanya, expresa un deseo apasionado pero resentido por Krishna, en un lenguaje de una violencia poco común: "Que venga ese infiel sin moral y me posea".[17]

El Vrindavan de *BP* es el ámbito de una condición de satisfacción desinhibida, sin límites. En otras obras vaishnavas, los problemas de un orden patriarcal chocan con la articulación de la devoción en un estilo erótico. Si un eterno juego amoroso se vuelve el seno ideal de la relación más perfecta con el ser más deseado —es decir, Dios— entonces para ser apropiadamente exigente y desafiante, par ser digno de una vida de anhelo, ese deseo no puede limitarse a las fronteras conyugales en las que ya se ha alcanzado el objeto de amor. La mayor parte de la devoción post Chaitanya concordaba con la naturaleza ilícita (*parakiya*) del amor entre Radha y Krishna.

Aquí el *sansar* adquiere todavía otro significado. Es el conjunto de relaciones lícitas lo que estorba el camino de Radha hacia Krishna. Se establece una paradoja: para ella, el mundo de los mandatos patriarcales, que insisten en la monogamia incondicional de la mujer, es su *dharma*, pero su deseo por Krishna es un llamado que viene de Dios mismo. La situación erótica corresponde a un problema espiritual. El *karma* manda sumisión a las reglas del *sansar*, sin embargo el *sansar*, con sus incesantes exigencias y rígidas prescripciones, es un obstáculo que frustra una entrega completa a Dios. Dios llama a la devota y se regresa con las manos vacías. El *sansar* es un mandamiento divino y también un impedimento. La paradoja provoca el llanto de Dios y su devota.

Así, había dentro de la *bhakti* un problema al reconciliar la fe con un doloroso orden del mundo. Al reflexionar sobre el hinduismo, los misioneros cristianos se quedaron atónitos ante la falta en él de una división maniquea del mundo entre Dios y el diablo, sorpresa suscitada por la adscripción de un esquema terreno evidentemente deformado a un agente divino y no a uno diabólico.[18] Para el

vaishnava, la fe empieza por una aceptación de la obra de Dios, a la vez que protesta por sus desórdenes. Esta idea era transmitida mediante otro tropo devocional que escandalizaba a los misioneros: el insulto a Dios.[19] Como la sumisión a la voluntad divina se funda en una crítica ya hecha (y, por ende, trascendida) del orden del mundo, la fe implica una crítica de cómo debe ser la fe.

A estas formas de negociar a Dios y el *sansar*, Chaitanya había añadido otra posibilidad —una congregación de devotos a la que se podía asegurar igual acceso a la salvación por la existencia de un nuevo esquema de actividad devocional que estaba a disposición de todos: no era la condición de casta, ni el conocimiento de las escrituras, sino la simple fe expresada mediante cantos y loas extáticas al nombre de Dios. La salvación sería más fácil para los socialmente desposeídos pues sus corazones no se habían endurecido por la soberbia. Gracias a la promesa de igualdad espiritual, Chaitanya (él mismo un brahmín) y sus acólitos, la mayor parte de ellos de casta alta, estuvieron en posición de emprender una campaña masiva de proselitismo entre grupos de casta baja pero que eran grupos social y políticamente significativos —artesanos, mercaderes, fabricantes, jefes tribales.[20] Es posible que se pensara que los logros alcanzados por el proselitismo islámico radicaran en sus prácticas de congregación y en su convicción de un orden espiritual sin estratificaciones. Aun cuando algunas sectas y grupos post Chaitanya de hecho violaran los mandatos brahmánicos sobre la casta y el género, en general la *bhakti* de Chaitanya no tenía la intención de transformar relaciones sociales más amplias. La familia brahmín de Rashsundari era devotamente vaishnava, pero profundamente ortodoxa.

IV

Así pues, éstas son, a grandes rasgos, las formas del *sansar*, y las maneras en que un exceso se crea más allá de ellas. ¿Qué tanto de esto habría estado a disposición de un ama de casa sin educación como Rashsundari? Aunque el vaishnavismo había generado hábitos de lectura y una abundancia de textos sagrados en lengua vernácula para los grupos subordinados y aunque las mujeres de las órdenes mendicantes a menudo sabían leer y escribir,[21] todas las mujeres de la familia de Rashsundari estaban excluidas de la lectura y la escritura.[22] Incluso en la atmósfera más libre de la casa de su madre, donde estaba instalada la escuela de la aldea, y adonde a Rashsundari de niña le habían dicho que se quedara porque sus amigas no eran amables con ella, no se suponía que debiera aprender algo. Logró aprenderse las letras viendo el trabajo que hacían los niños, pero no dijo nada a nadie.[23] No sólo la costumbre brahmánica seguía dominando en los hogares de casta alta; el mismo vaishnavismo era ambiguo con respecto a la cuestión de la enseñanza de las escrituras, contraponiendo la fe simple al camino del conocimiento. Como se privilegiaba al ignorante sobre el arrogante brahmín erudito, por eso mismo la enseñanza seguía siendo restringida.[24]

No obstante, gran parte de las doctrinas vaishnavas se podían transmitir oralmente a un nivel de conceptualización bastante alto. Para las celebraciones rituales dentro de los hogares o congregaciones locales, se organizaban recitaciones y comentarios (*katha* y *path*) así como música devota (*kirtan*), la cual estaba salpicada de explicaciones de los textos. Por ello, los textos eran bastante ubicuos y penetraban hasta en las representaciones orales. Por ejemplo, el *BP* era leído en voz alta durante un mes entero. Las sesiones matutinas se dedicaban a recitar del texto sánscrito original y en las vespertinas el sentido era explicado en bengalí.[25] De esta manera, un espectador sin educación lograba alcanzar lo que se ha llamado “competencia fonética” —es decir, una comprensión general de grupos completos de términos

sánscritos. Al mismo tiempo, el espectador o espectadora adquiría "competencia lingüística" de cada palabra que se leía y explicaba a partir de los textos en bengalí.[26] Me atrevería a decir que esta noción de doble competencia puede hacerse extensiva del ámbito de las palabras al de los conceptos. La exposición simultánea a recitaciones de la erudita lengua sánscrita y a los textos bengalíes más accesibles creó una comprensión "fonética" de complejos problemas conceptuales en las obras sánscritas y una competencia literal, "lingüística", de cada idea de las exposiciones teológicas en lengua vernácula. Las canciones y literatura religiosas y populares se mueven con ágil facilidad en los intrincados problemas teológicos.

No obstante, no se puede pedir mucho a la noción de una cultura compartida. Los labriegos ordinarios y las mujeres quedaban excluidas de un cultivo sistemático del interés y de la comprensión por la falta de ocio y por reglas de reclusión. La vida religiosa de las mujeres se limitaba a la adoración rutinaria y elaborada del ídolo familiar y a una gama de ritos para las mujeres. Rashsundari escribió que a ella y a sus compañeras mujeres se les excluía de estas recitaciones que se celebraban en los espacios exteriores reservados a los hombres.[27]

Así pues, había una ubicuidad de los textos sagrados que establecía un vínculo visible y poderoso entre la lectura y la piedad. Fragmentos de las recitaciones penetrarían las habitaciones de las mujeres. Al mismo tiempo, las mujeres interesadas en una comprensión más completa y autónoma, simultáneamente se veían estimuladas y frustradas por un acceso imperfecto. El hecho de que las mujeres mendicantes vaishnavas leyeran con fluidez, agravaba su sentido de la privación. La enorme importancia dada a la educación de las mujeres en siglo XIX y la crítica al reformismo de los ortodoxos daban un nuevo curso a la situación. Aplicar los peores calificativos a la educación de las mujeres asustaría a la mujer ansiosa de leer. También le haría darse cuenta de que muy cerca de

ella había mujeres como ella, a las que se les ayudaba a aprender a leer.

Estimulada por semejantes miedos y deseos, Rashsundari desarrolló una posición doble respecto de su *sansar.* Subrayaba su obediente entrega y su llano logro en ese ámbito. Al mismo tiempo, se esmeró en indicar que una verdad más profunda yacía velada tras esta realidad aparente, esta verdad parcial, esta *Maya* que era su *sansar.*

Al evocar este contraste, Rashsundari reservó un espacio interior para ella, el cual era su fe. Abrió tanto el *sansar* como la fe para darle un lugar a una nueva figura: la mujer *bhakt* seria pero domesticada que había creado su propia vida de devoción autónoma e individual dentro del hogar. Lo sorprendente de su fe era la forma en que la había aislado de todo lo que ese *sansar* le podía ofrecer para su piedad: templos, festividades religiosas, ritos y rituales domésticos, el ídolo familiar, iniciación por el gurú de la familia o por un preceptor religioso. Aun cuando hubiese participado de todo esto, sencillamente no escribió acerca de ello. Su autobiografía, por ende, más que reflejar su vida vivida, la resistía.

Rashsundari, eligió basar su fe en algo que su *sansar* le vedaba —leer y escribir sobre temas sagrados. Al rechazar los recursos que la religión prescrita le daba como mujer, Rashsundari, en efecto, reivindicó su derecho a una actividad religiosa sin género, a una igualdad espiritual con los hombres. Dentro de su escritura, eligió apartarse de todos los actos colectivos y compartidos de devoción para retirarse a una actividad completamente interior. Antes de la imprenta, la lectura, en especial la de textos sagrados, solía hacerse en voz alta o al menos murmurada. Como su capacidad de leer fue un profundo secreto por largo tiempo Rashsundari tenía que practicar el modo inusitado de la lectura en silencio. El silencio forzoso subrayaba la privacidad de su acto. Éste era un espacio, una habitación propia en un hogar al que no había aportado nada de

ella, ni siquiera su propio nombre: “El nombre que había traído de la casa de mi padre se ha perdido. Aquí sólo soy la madre”.[28]

La afirmación de una práctica religiosa no femenina, individualista, iba en contra de las prescripciones ortodoxas. También rebasaba el reformismo del siglo XIX. Los reformistas no veían la educación de las mujeres como una actividad para el individuo, centrada en él. Debía ser la base de un matrimonio en sociedad, debía formar a la mujer para un vida piadosa orientada a la familia.[29]

Con todo, el atrevimiento de la reivindicación de Rashsundari pasó inadvertido en gran medida en su propio mundo, así como entre sus lectores posteriores. Jyotirindranath Tagore, una destacada figura literaria vanguardista, escribió un prólogo para el libro de la autora lleno de admiración. Le parecía que sus sanas cualidades de ama de casa eran totalmente admirables y una oportuna refutación de los miedos ortodoxos hacia la educación de la mujer.[30] Tiempo después, el erudito nacionalista Dinesh Chandra Sen vio en ella la abnegada imagen de la crianza femenina, un icono moldeado a imagen y semejanza de la propia madre patria.[31] Un estudioso contemporáneo a nosotros, Partha Chatterji, usa su escritura como ejemplo de la apropiación por la mujer de la empresa racionalista masculina, moldeada, a su vez, por el poder-conocimiento occidental.[32] Cada una de estas lecturas anexa sin un examen crítico un esfuerzo complejo, altamente individual, de una mujer, a un proyecto y narración diferentes y considera su historia como concluida, agotada de cualquier otra posibilidad tras esto. Yo diría que estas lecturas lineales sólo pueden ser validadas pasando por alto los diferentes recursos de escritura con los que Rashsundari dio complejidad a su proyecto.

V

La lectura del texto plantea dificultades, pues Rashsundari simultáneamente ocupaba dos ámbitos diferentes: el de una ama de casa conformista en una familia ortodoxa y el de una temprana autora, enfrascada en el muy público, osado, acto de escribir sobre su vida. Ambas compulsiones podían encajar entre sí, sólo ideando una mezcla novedosa de estilos retóricos que enmascararía la develación pública de su vida y la refundiría como una expresión de prescrita abnegación y humildad vaishnavita, así como de la recta modestia y obediencia propia de la mujer. Lo que surgió de tales limitaciones fue un lenguaje doble sostenido, hábil y delicado que le permitió anunciar sus problemas y sus triunfos sin abandonar su humildad vaishnavita o su modestia femenina. También retrataba insidiosamente sus propias experiencias marcadas por el género como muy problemáticas, sin usar el estilo de la crítica abierta.

Un contenido de intenciones múltiples, polisémicas, descansaba arropado de manera insulsa dentro de enunciados aparentemente inocentes. En el primer epígrafe, se describe a sí misma como “humilde, ignorante como soy y, además, una mujer”.[33] Si bien los epígrafes suelen ser convencionalmente autodenigrantes, Rashsundari exprime los suyos para evocar otras posibilidades. Se coloca a sí misma en las mismas categorías que Chaitanya había prometido salvar —las castas bajas, los ignorantes, las mujeres. Al usar términos casi idénticos de una manera oblicua invoca la prometida inversión de la condición social, la reafirmación de que la humildad es una condición para la salvación. En la misma oración también nos recuerda con sutileza la notable hazaña lograda por una persona tan privada de todo como ella: escribir un libro. Y todo lo hizo sin caer en la alabanza abierta ni en el engrandecimiento propios.

Nos hace ver lo bonita que era simplemente repitiendo lo que otros decían de ella. De hecho, incluso compuso un pequeño poema sobre su belleza: “Todos me llamaban pequeña muñeca dorada”. Sus vecinos solían comentar sus atractivos: “Quienquiera que se

case con ella recibirá una verdadera bendición". No iba decir que su vida doméstica era todo un logró. Simplemente dice que todos sus parientes políticos eran extremadamente amables y que ninguno llegó a proferir la más mínima crítica de ella en todos sus años.[34] Enunciados indirectos o el estilo indirecto podían transmitir lo que no podía decir abiertamente sobre ella misma.

Rashsundari alcanzó un nivel de maestría pura cuando quería significar algo muy distinto de lo que dice abiertamente. Lo hace manipulando cuidadosamente el contexto de sus enunciados directos. Por ejemplo, concluye algún episodio expresando sentimientos piadosos, resignándose a la voluntad divina. Al mismo tiempo, rodea esa expresión con vividos detalles que describen consecuencias muy dolorosas derivadas de su obediencia. A resultas de ello, el mensaje superficial se codifica y confunde, de manera que aparece ella como conforme, y también con figura de víctima, precisamente por esa conformidad. Cuando niña, tuvo un deseo muy grande de complacer a los demás. Empezó a ayudar a un pariente anciano y minusválido, ocupándose de sus labores domésticas, sin decir nada a nadie. Cuando su familia lo supo, la alabaron tanto que se ofreció a hacer todo el trabajo doméstico. Todas estas cosas eran buenos instintos mujeriles, que complacían a su familia, y después darían gusto a sus lectores. Sin embargo, da fin al episodio con una consecuencia sorpresiva que puede desviar nuestro pensamiento por cauces muy diferentes. "Ese fue el fin de mis días de juego. Ahora trabajaba todo el tiempo".[35] Sólo hace una declaración de hechos acerca de sí misma pero las palabras están preñadas de resonancias. A menudo los poemas folklóricos populares repiten el mismo problema: "Juguemos juntos una última vez, pues el hijo de un extraño [o sea, el esposo] viene por mí y nunca volveré a jugar".[36]

La estrategia se despliega según un meticuloso plan a largo plazo, repartido en tres capítulos, durante los cuales gradualmente introduce el tema de su lectura secreta. Precede a este suceso un

largo y vivido recuento, rico en detalles del extenuante trabajo doméstico que llevaba a cabo regularmente. Hay una conmovedora descripción de cómo ni siquiera tuvo tiempo para una comida sin interrupciones en dos largos días. Salva la narración de caer en un tono de auto-compasión o resentimiento insertando frecuentemente frases como: “¿Por qué he de hablar de semejantes cosas? […] El sólo pensarlas es vergonzoso”. Termina así: “Al pensar en los caminos del Señor, empecé a reír. Nunca se lo dije a nadie”.[37] Así pues, era un toma y daca. Grita su predicamento a los cuatro vientos mediante la palabra impresa conservando la imagen de la modesta esposa hindú, que sobrelleva sus privaciones con una alegre paciencia.

Reproduce vividamente cómo una pequeña niña fue arrancada brutalmente de su hogar e injertada abruptamente en una familia desconocida. Le parecía que Dios le había dado una sentencia de por vida. “Me han encerrado dentro de la casa-cárcel que es este *sansar.* No habrá libertad para mí hasta el fin de mis días”. Enseguida pone un canto de alabanza. “El espíritu se rinde cuando medito sobre la gracia que me has hecho. Has sido bondadoso con tu sometida hija”.[38] “Gracia” aquí se refiere al hecho de que su saludable cuerpo estuvo a la altura de sus trabajos. No obstante, la bendición que había recibido de Dios era la fortaleza de un esclavo. De nuevo, el uso de esa palabra un poco extraña, “sometida”, quita a la gracia de Dios algo de su contenido aun cuando su intención haya sido la de indicar que su dolorosa experiencia daba resultados felices. Palabras, intenciones y efectos se combinan en una curiosa sintaxis para producir significados múltiples, enfrentados entre sí. El efecto a la larga fue el de construir una sólida base de simpatía para su acto de desobediencia, su lectura. La impresión final es la de un conjunto de expresiones de dolor insidiosas, delicadas, encubiertas, que complica los gestos de conformidad pero que además llega al borde de la crítica.

Sólo en un lugar fracasa la dialéctica entre la devota sumisa y la víctima consciente de sí misma, o mejor dicho, Rashsundari elige desprenderse de la negociación sinfín entre ambas. Hacia el final del tercer capítulo, expande la metáfora de la casa-cárcel con una meticulosa prolijidad. Su nueva casa no estaba dispuesta a excusarle su carga de trabajo para poder visitar su casa natal. Los pocos permisos que le dieron eran por pocos días, como si fuera un prisionero con libertad bajo palabra. Los sirvientes la rodeaban como si fueran custodios de una prisión. Incluso cuando su madre agonizaba, no se le permitió hacerle una última visita. Termina el capítulo con un reproche, un llanto: "¡Santo Dios, por qué consentiste que fuera parte de la humanidad!".[39] Éste es un capítulo, una declaración que termina sin una palabra de alabanza que mitigue su expresión.

Cada vez que se refiere al orden social, lo describe como parte del plan divino.[40] Así pues, hace responsable a Dios de la opresión patriarcal, de las punzantes experiencias que ella sufría. Había una alternativa que decidió no tomar —describir su opresión como una violación de la voluntad de Dios. Su elección indica algo acerca de su relación con Dios. Entre más complaciente y paciente fuera al ofrecer su devoción, más subrayaba la tiranía de su dominio. La entrega de la devota acentúa el despotismo divino, en lugar de disculparlo.

La devoción de Rashsundari, por ello, tenía un designio más complejo que el de la entrega o crítica voluntariosa. Esa ambigüedad y tensión animan su manipulación de la metáfora del *yatra* o teatro folklórico. Este teatro, con sus cómicos de la legua, su elaborada tramoya y acompañamiento musical se había difundido amplísimamente y se había vuelto muy popular en las aldeas durante el siglo XIX.[41] El director-empresario era llamado *adhikari.* Rashundari describió a Dios como el *adhikari* de una comedia que se desenvuelve ante sus ojos. Presumiblemente, la comedia es acerca de su propia vida pero alternadamente ella es actriz y

público, mientras Dios es autor del libreto y responsable del montaje y él también ve la comedia, pues la única finalidad de la comedia es entretenerlo. El tema de la comedia no deja ver para nada la dirección que seguirá la trama, como tampoco ella tiene control alguno sobre ésta. Se deja manipular ciegamente.[42]

Es curioso que el único papel que ella parece actuar sea el de la madre de un hijo.[43] Probablemente esto fue así porque éste es el único papel que puede dar poder a una mujer. Al final del acto, Dios viene y se lleva al hijo. Soporta el dolor diciéndose a sí misma que sólo ha sido una comedia, un *leela* de Dios.

Dios también actúa sus muchas vidas (encarnaciones) ante los ojos de Rashsundari. Hay una diferencia crucial entre su vida como teatro y las vidas de Dios como *yatra.* Ella se encuentra inerme ante su propia vida mientras Dios escribe la de él. Cambia de papeles —como Rama, Krishna, Chaitanya— y empieza una nueva comedia tan pronto la anterior lo empieza a aburrir.[44] La metáfora se relaciona estrechamente con especulaciones filosóficas acerca del origen de la creación: esa creación en sí es *maya*, una ilusión surgida al conjuro de Dios para divertirse. También tiene resonancias personales. Expresa no sólo la impotencia espiritual de la devota, sino también la impotencia social específica de la mujer cuya pasividad y fatalismo se recalcan notablemente por las desigualdades de género. La vida de una mujer se vive en una condición permanente de persona sin casa, en un sentido literal.

Un sentido de marginación probablemente acompañó la difusión de esta forma de arte, inmensamente popular, durante el siglo XIX, marcando dentro del espectáculo las fronteras entre el autor-director y los actores: entre el montaje de la obra en el escenario y los pasivos espectadores. Cierta novela de mediados del siglo XX intentó describir el primer impacto destructivo de esta nueva forma de arte sobre una comunidad local. De manera completa trastoca las ejecuciones de música devota, más antiguas y colectivas, en las

que todos cantaban sobre su propia *bhakti.* Esto da lugar a un espectáculo, alienado y distante, que sólo podía consumirse en forma pasiva.[45]

La vida autoalienada de Rashsundari era una sorpresa, una maravilla, una admiración perpetua. La devota se aferra al espectáculo divino del *leela* al precio de aprender a no identificarlo con su propia vida.

VI

Un recuento posiblemente exagerado de los miedos de la infancia crea el espacio para dar entrada a Dios en la narración. Puede haber una exageración en el énfasis dado a los problemas, pues de varias maneras Rashsundari era más afortunada que la mayor parte de las niñas de su tiempo. Aun cuando era una niña huérfana de padre, sus familiares la querían y fue educada por una madre sabia, serena y cariñosa. Como su familia era acomodada, y la niña linda, arreglar un casamiento no era un problema apremiante. De hecho, permaneció en casa hasta una edad que rebasaba la usual para el matrimonio, pues su madre no quería separarse de ella. Incluso en su nueva casa, los parientes políticos querían a la novia. Sus primeras experiencias contrastan marcadamente con los sentimientos más típicos de otra niña-novia: “Cada vez que mi suegra me miraba se me secaba una pinta de sangre en mi cuerpo”.[46]

Estos hechos sólo emergen incidentalmente cuando Rashsundari se ocupa de sus muchos miedos y ansiedades. Más infantil y protegida que sus compañeras, era blanco de sus burlas. También tenía un miedo morboso a los secuestradores. En un mundo lleno de perturbadoras aprensiones, las primeras palabras sobre Dios vinieron de su madre que trataba de paliar sus temores. Incidentalmente, esto también es la primera aparición de su madre

en la narración, portadora de la palabra de Dios. Es el único fin de su presencia en la autobiografía. Le dijo a Rashsundari: “¿Por qué habrías de temer? Tenemos a Dayamadhav [el nombre del ídolo familiar] en casa”.[47] Era como si la madre hubiera dado a luz la idea de Dios.

Continuó cultivando y desarrollando la idea para quitar otros temores. Rashsundari tuvo otro ataque de terror cuando descubrió por primera vez que era hija de un muerto. “Todos estos años había pensado que era hija sólo de mi madre”. Lloró ante el nuevo descubrimiento porque la noción de un padre muerto suscitó el miedo a los fantasmas. Su madre volvió a consolarla con el nombre de Dayamadhav.[48]

La tercera ocasión en que se invoca el nombre de Dios, y que se desarrolla en cierta medida, es cuando estalla un incendio en su casa y los asustados niños corren y se extravían. Sus gritos de angustia alertan a algunos vecinos de la aldea que salen y los llevan a su casa. Rashsundari piensa que Dayamadhav ha escuchado sus gritos y viene a rescatarla. Entonces la madre le explica acerca de la existencia de diversos grados de la divinidad que se conectan entre sí como aluviones dentro de una verdad única. Dayamadhav había usado un agente humano para salvar a los niños que se habían encomendado a él. No obstante, si bien Dayamadhav es el nombre y forma específicos en los que Dios estaba contenido en su familia particular, el Gran Señor que domina el mundo entero es Parameshwara. “Pertenece a todo el mundo. Ha creado todo en este mundo, ama a todos, es el Señor Dios para todos nosotros”.[49]

Aunque la primera mención de Dios es como un ídolo familiar que parece afirmar una divinidad politeísta, al final se establece un Dios monoteísta. Desde la tercera parte hasta casi el final del libro, el nombre de Dios es Parameshwara. Esta designación es curiosa pues es un apelativo raro aplicado a Krishna. En cambio, los misioneros cristianos y los reformistas religiosos monoteístas como los brahmos llamaban a su Dios con este nombre. Rashsundari

parece haber extrapolado una designación no vaishnavita a su Dios. Asimismo, Dios es, en gran parte del libro, una figura curiosamente sin rostro, abstracta, sin ninguno de los exuberantes y vividos atributos mitológicos de Krishna. El ídolo familiar, una figura central dentro de un hogar vaishnavita devoto, ni siquiera se describe una sola vez en todo el libro.

Una vez que Rashsundari supo de Dios, “ese mismo día en mi espíritu germinaron las primeras semillas de la inteligencia”.[50] Así, su camino hacia Dios pasaba a través de actos de pensamiento. Era el modo cerebral, no los modos piadosos, emotivos, extáticos o ritualistas que se asocian comúnmente a la devoción de las mujeres. Este modo habría de seguir la trayectoria intelectual de la lectura y la escritura.

Dios se acerca a Rashsundari no como un icono o como un mito o ritual, sino como palabras proferidas por su madre. La madre figura en el texto sólo como portadora de las palabras de Dios. Ambas cosas se unen en una estructura única para eliminar los constantes temores de una niña nerviosa. La estructura se viene abajo cuando, a los doce años, Rashsundari oye que la van a casar. Llena de terror corre a su madre para preguntarle: “Madre, ¿me entregarás a un extraño?” Su madre trata de enfrentar la situación con una respuesta negativa. Pero esta vez sus palabras suenan a falsedad y las dice llorando.[51]

El mundo de Rashsundari —sostenido por la tranquilidad que le daba su madre— se derrumba a su alrededor cuando se da cuenta de que su madre estaba mintiendo y de que su madre, después de todo, es tan impotente y vulnerable como ella. Era una mujer. En un terror pánico, ahogándose las palabras en su garganta, Rashsundari trata de recuperar algo de la antigua estructura de tranquilidad. “¿Parameshwara vendrá conmigo?” Su madre le contesta que irá con ella a dondequiera que vaya. Privada de la preciosa, viva mediación humana de la madre, le queda a Rashsundari un Dios masculino como recuerdo del habla de su madre, como la promesa

de tranquilidad. Es él, así, un residuo y una extensión de la madre. Una divinidad masculina tenía que ser imaginada, la cual estaría libre de las limitaciones y vulnerabilidades de la madre. Al mismo tiempo, era enteramente una creación de la madre.

Cuando llega la terrible, increíble experiencia de la separación y la pequeña niña pierde su casa, su lugar de origen, su madre y cada rostro que había conocido durante toda su vida, Parameshwara es la única reliquia de su antigua identidad que lleva consigo de su vida anterior. En un lugar nuevo, lleno de perfectos extraños, donde incluso el dialecto que se habla será diferente, repasa su nombre una y otra vez con un corazón aterrorizado: “Reconozco que fue por puro miedo que te llamé”.[52] Dejaba claro cuál es el lugar y función que había reservado para Dios en su vida —salvación del miedo y del dolor. Lo que calla, pero que trasluce de sus experiencias posteriores, es la insuficiencia de Dios para semejante tarea. Al final del libro, la esperanza inicial ha desaparecido. Ahora Dios aparece como una figura poderosa y caprichosa que juega con su vida. Lo único que ella puede esperar es que tenga piedad de ella. “Incluso si eres cruel conmigo, te llamaré El Misericordioso”.[53]

Ante todo, su madre había sido su maestra, su gurú. Rashsundari se empeña en asentar que no tuvo otro. Incluso aunque en los hogares vaishnavas el gurú de la familia es una poderosa figura que purifica ritualmente el cuerpo y el espíritu, Rashsundari no menciona al suyo. Tampoco se refiere a sus demás actividades prescritas por la religión. Desnuda su narración de todas las influencias que habrían servido para constituir su vida religiosa. Tanto Pabna como Faridpur tenían antiguas y fuertes asociaciones vaishnavas,[54] pero *Amar Jibán* guarda silencio sobre ellas. Lo más sorprendente es que no trata lo que los textos sagrados que había llegado a dominar contra viento y marea le habían enseñado.

Al hacer que su madre llevara todo el peso de una instrucción religiosa completa que en realidad debía ser adquirida a cuentagotas durante toda su vida, Rashsundari da a la madre un

papel peculiar al siglo XIX. En las hagiografías vaishnavas, la madre es la fuente del alimento, mas no de la instrucción. En cambio, para el hindú renovacionista[55]-nacionalista del siglo XIX, la mujer hindú, al haberse librado de la contaminación de la pedagogía y los valores occidentales, al ser gobernada completamente por solas las escrituras hindúes, había eludido la colonización, en contraste con el hombre hindú. Como única portadora de una libertad perdida y como la depositaría de una nueva nación, era la influencia y fuente de instrucción más pura dentro de los hogares hindúes.[56] Los reformistas liberales, por otro lado, creían en el principio pedagógico moderno de que una madre ilustrada era la mejor y primera guía para la educación y para la moral. De hecho, basaban sus argumentos para educar a las mujeres en esta convicción.[57]

De manera incidental, este paso de Rashsundari demuestra algo más amplio. La enseñanza de la madre, por más potente que fuera, había cesado en su vida a la edad de doce años. Desde esos tiernos años, por ende, el crecimiento espiritual de Rashsundari habría de ser una obra personal. Como veremos, *Amar Jibán* es una narración celosamente individualista, moldeando la materia de sus vivencias alrededor de los solitarios trabajos de un individuo heroico. En este sentido, también, es un producto típicamente decimonónico, con algo del *bildungsroman.* La *Atmacharit* de Debendranath Tagore era una autobiografía dibujada de manera parecida según una solitaria búsqueda espiritual en la que el autor reunía los ingredientes de su religión por sí solo. La diferencia radica en los imperativos de organización, de movilización, de institucionalización que estructuran la última parte de su libro.[58] El activismo religioso de Rashsundari limitado por el género, en contraste, tenía que limitarse a la lectura y escritura.

VII

Rashsundari escribió su vida como una serie de pruebas a las que sobrevivió con la gracia de Dios. Nos hemos referido a sus miedos de infancia. La verdadera prueba, sin embargo, fue su vida de casada. El matrimonio empezó con una separación forzada de todo lo que amaba. El acontecimiento era sinónimo de una gran aflicción, acompañado de un llanto inacabable. A las niñas bengalíes las casaban en general a temprana edad, pues las obligaciones rituales pedían que estuvieran en casa del esposo al iniciarse la pubertad. La pérdida de la casa natal en la infancia se describe en todos los escritos de mujeres del siglo XIX como una experiencia traumática, en la cual se arranca a una niña de la seguridad de su propia casa y se la exilia para siempre a merced y control de perfectos extraños.[59] Otras mujeres escribieron terribles relatos: cómo una madre se queda ciega por las perennes lágrimas tras perder a su hija de esta manera.[60] Un género de canción devocional habla de la visita anual de tres días de la diosa Durga a la casa de sus padres. Este género fue inmensamente popular en todo Bengala durante los siglos XVIII y XIX —años en los que se dio un aumento de la prosperidad de algunas castas agrícolas y comerciantes que ascendieron en la escala social y una difusión de costumbres patriarcales brahmánicas entre éstas.[61] Ya en el siglo XVI las leyes habían endurecido los mandamientos brahmánicos sobre el género —incluyendo la propagación del matrimonio infantil para niñas— para apuntalar la endeble hegemonía sociopolítica de los brahmanes después de algunos siglos de dominio musulmán en Bengala, conversiones masivas al islam y la diseminación de prácticas sincréticas.[62] El poderoso estado territorial de Krishnagore en el siglo XVIII había reforzado la ortodoxia brahmánica.[63] Las canciones *agamani* sobre la madre de Durga y su agudo dolor al acercarse el momento de la separación, por ello, tendrían una doble resonancia para las mujeres bengalíes. Las mujeres cercanas a los treinta años de edad bien

podrían ser hijas suspirando por sus madres, así como jóvenes madres lamentándose por sus hijas casadas.[64]

Rashsundari describe las formas que regulaban sus movimientos en cuanto a recién casada como reglas de la antigüedad o *sekal.* Su familia hindú era piadosa, profundamente ortodoxa, gobernada por mandamientos brahmánicos y libre de la influencia de valores occidentales, reformistas. Precisamente éste era el auténtico espacio hindú que los militantes renovacionistas-nacionalistas hindúes del siglo XIX valoraban como el ámbito de la libertad residual, un reino de felicidad, que contrastaba con las privaciones y humillaciones del régimen colonial. Se construyó un icono del verdadero súbdito patriota: la buena mujer hindú con su sencilla vestimenta, sus pulseras de concha de mar ritualmente puras y su señal de rojo bermejo, su feliz entrega e inmersión en el *sansar*, y su bondad y prodigalidad sin límites expresadas en la cocina y la alimentación de los demás. Estaba encargada de una inmensa responsabilidad estética, cultural y religiosa en los escritos nacionalistas al ser representada como Annapurna, la diosa de la comida, o como la generosa madre-patria.

Aparte de las refutaciones reformistas de esta imagen de la virtud femenina hindú, los propios escritos de las mujeres desde la década de 1860 ponían en tela de juicio seriamente sus fundamentos.[65] Compartían dos importantes vetas de crítica —el rehusar la educación a las mujeres, y el trauma de la patrilocalidad a temprana edad y el trasplante forzado de niñas a nuevas familias. Rashsundari, piadosa ama de casa hindú ella misma, al ocupar el espacio social concreto señalado por el icono, y quien por lo demás tiene cuidado de rodear sus declaraciones con sentimientos de obediencia, con todo es bastante abierta en su juicio negativo del sistema. “Me llena de repugnancia recordar todo eso […] las bastas ropas, las alhajas pesadas y estorbosas, las pulseras de concha de mar, la marca rojo bermejo […]” Usa imágenes de ceguera, de mudez y de parálisis, el buey con anteojeras que se mueve

mecánicamente alrededor del lagar, para describir el cúmulo de mandamientos que gobernaban a la novia.[66] Estaba condenada a un silencio estricto, a movimientos limitados, torpes, a una privación de contacto con la mayor parte de los familiares hombres y mayores. Como las fronteras de los movimientos permitidos variaban en cada familia, ninguna novia estaba segura de la extensión exacta de las restricciones. Aun siendo una esposa de bastante más edad con varios hijos propios, Rashsundari creía que posiblemente le estaba prohibido presentarse ante el caballo de su esposo. A lo largo de su texto, compara con envidia su destino con el de las niñas "modernas", quienes tienen la bendición de la educación en "estos tiempos". En los suyos, todos creían que las "mujeres no servían más que para las monótonas tareas domésticas".[67]

Ella misma era obediente y sus parientes políticos le tenían cariño. No obstante, el ser injertada en una nueva familia siguió siendo un proceso doloroso. El encarcelamiento es una imagen persistente para esta etapa. "Fui enjaulada de por vida, en esta vida no habrá escape para mí […] Fui robada a mi propia gente […] y se me dio una sentencia de por vida […] Quería derramar lágrimas en secreto, pero como tenía que pasar el resto de mi vida con esta gente, a la larga me volví un ave mansa […]".[68] El amor que dio a sus parientes políticos no era un afecto espontáneo, sino resultado de la práctica y la necesidad, el hábito del ave enjaulada.

A los catorce años, Rashsundari ya cuidaba de toda la familia sin ninguna ayuda. Su mundo era la cocina, y su "jaula" tenía claras connotaciones espaciales. Estaba a cargo de muchas exigencias rituales del ídolo de la familia, cuidaba a su suegra, se ocupaba de muchedumbres de invitados inesperados y cocinaba dos comidas cada día para al menos veinticinco personas.[69] Su relato de su trabajo diario desconstruye la figura icónica de la mujer, conforme y criadora, de dos maneras cruciales: clasifica su servicio al ídolo familiar como trabajo y no como la liberación emocional y

gratificación estética que se supone proporciona a las mujeres. También es muy prolija en cuanto a la agotadora carga de trabajo cotidiano, aunque agradezca a Dios todo el tiempo la fortaleza de su cuerpo que podía aguantar el esfuerzo. Así despoja a la imagen de la mujer criadora de la sensación de satisfacción emocional y la refunde como la imagen de una esclava. Hace algo parecido con la imagen de la maternidad. El trabajo duro, sin ayuda, continuo, de cuidar a doce bebés tenidos uno tras otro, se entendía convencionalmente como el entrañable icono devoto o patriota de la maternidad feliz, abnegada. Rashsundari restituye el sentimiento de penoso esfuerzo a la imagen. Toda la noche, un montón de niños la mantenía despierta. "Uno diría, madre, quiero hacer pipí, otro diría, madre, tengo hambre, otro más diría, madre, cárgame".[70]

Prolonga esta misma técnica extremadamente bien al tema de la comida —cocinar, servir la comida, comer, no comer. Literalmente, pasa su juventud cocinando y sirviendo la comida para otros. En la próspera campiña del este de Bengala, entre las familias acomodadas, la preparación de excelentes comidas de inmensa variedad y destreza era una preocupación constante. Las mujeres eran evaluadas y la memoria de la familia se organizaba según las comidas que habían sido preparadas brillantemente y servidas afectuosamente por las mujeres. En cambio, el ayuno ritual y hasta el no comer como una decisión propia de las mujeres se valoraba positivamente en una amplia gama de textos prescriptivos y literarios.[71] Su alimentación era una actividad peculiarmente falta de estructura, incierta. Los manuales de conducta del siglo XIX que enseñaban a las mujeres el comportamiento apropiado en sus nuevas casas, admitían su incapacidad de ayudar en este asunto. "Mi niña, en esto no te puedo dar un buen consejo. Si te sirves a ti misma, te llamarán desvergonzada. Si esperas a que otros te sirvan, quizá tendrás que prescindir de la comida".[72] Incluso en familias mucho más "modernas", las mujeres tenían el mismo problema.[73] De hecho, la feminidad estaba ligada de manera crucial con una

profesada indiferencia a la comida, a un desprecio habitual a comer. Curiosamente, las mismas autoridades prescriptivas que habían arrumbado a la mujer a una vida sin comer enmedio de la tarea de dar de comer a los demás sin descanso, y que habían fijado este papel en la imagen de Annapurna, la diosa de la comida, también imaginaron la aterradora imagen opuesta de Kali, la fuerza primigenia femenina que devora a la Creación misma. Las santas a menudo ejercían su santo privilegio de sentarse a comer con gran voracidad y con exigencias de ser alimentadas físicamente.[74]

Rashsundari describe sus actos de cocinar y servir la comida como trabajo duro. No hace ninguna referencia a la posibilidad de disfrutar de la cocina, a lo gratificante de dar de comer a sus seres queridos, el aroma y sabor de los memorables platillos que hubo de preparar como una lograda ama de casa. Con franqueza, con humor habla de su codicia senil por la buena comida cuando era vieja, como si la edad de alguna manera hubiera eliminado su feminidad y la hubiera liberado de inhibiciones prescritas.[75] Despoja el acto de cocinar de connotaciones de creatividad y lo llena de trabajo duro, de privación. Rechaza el privilegio icónico de Annapurna.

No había ambigüedad en ella sobre el aspecto de privación. “Ni pensar en recibir alguna atención de otras maneras, la mayor parte de los días ni siquiera llegaba a tener dos comidas como debe ser”.[76] Se pasaba dos días sin poder sentarse a comer, pues los invitados llegaban sin avisar y la esposa tenía que cumplir con las altas exigencias de la hospitalidad familiar, ya que ella tenía que ofrecerles la comida que ella había preparado. Por la noche, los niños se despertarían e interrumpirían sus alimentos y tenía que dejar de comer para atenderlos, pues sus berridos molestaban el sueño de su esposo.[77] No era posible compartir el probleiţia con él. Rashsundari eligió referirse a Krishna como un padre, si bien en los mitos sagrados Krishna tenía varios papeles como miembro de una familia, pero nunca el de padre. Rechaza las aproximaciones femeninas más convencionales hacia él como su madre o como su

amante. Como una mujer bengalí, ambos papeles habrían significado que ella cumpliera el de suministradora del alimento. Estaba cansada de ser la fuente de alimento. En el ámbito de la imaginación religiosa, necesitaba crear una fuente estable de alimento para ella.

Mientras la cocina era una jaula, también lo era el cuerpo sexual de la joven mujer. Rashsundari tuvo su primer hijo a los dieciocho años. Hasta los cuarenta y un años de edad, dio a luz, aproximadamente a intervalos de dos años, a otros once hijos. Las habitaciones destinadas al alumbramiento eran escandalosamente insalubres y el nacimiento se rodeaba de un conjunto de rituales extremadamente exigentes.[78] Las expectativas rituales de los hogares vaishnavas eran algo más benévolas, y eso, junto con el suave y saludable clima de su tierra natal, probablemente explica su incólume buena salud.[79] Con todo, el alumbramiento siguió siendo un momento peligroso de su vida. Cifras de censos muestran que en el siglo XIX la más alta tasa de mortalidad entre las mujeres bengalíes se daba entre las de edad más fértil.

Rashsundari resume estos años de su vida en unas cuantas palabras tersas: "Sólo Dios sabe lo que he pasado todos estos años".[80] En *Amar Jibán* se habla poco de su esposo. Se nos dice que era impaciente cuando los bebés lloraban en la noche, que debido a las fuertes ataduras de la costumbre nunca la ayudó a lograr su deseo de aprender a leer. Lloró cuando ella tuvo una seria enfermedad y fue desahuciada, pero también dijo con estoicismo: "¿Ya se murió? Que así sea, pues".[81] No se habla en el libro de sus recuerdos cuando eran jóvenes. La propia muerte del esposo se describe como una catástrofe social, haciendo de ella una persona ritualmente de mal agüero. Dice ella que por eso perdió su "corona de oro", no que esa pérdida haya sido como perder un miembro corporal, lo que significaría que habría sido una pérdida más íntima que el simple deterioro de su condición social. Enseguida incluye un enunciado extraordinariamente extraño: "No lamento lo que ha sido

voluntad de Dios”.[82] Si bien las convenciones pedían que no hablara abiertamente de sus relaciones sexuales con él, ciertamente no recomendaban un estoicismo tan fatalista al hablar de la muerte de su esposo. Otras viudas han dejado largos, conmovedores relatos de los últimos momentos de sus esposos.[83] También se aparta de las normas del discurso de una viuda de un modo discreto pero significativo: mientras se espera que las viudas vean la prolongación de su vida como una maldición, Rashsundari daba gracias a Dios por su larga vida.[84] No hay ningún intento de conservar el recuerdo de sus años de vida sexual activa, excepto como una molestia. El esposo, el compañero en esa vida, está igualmente ausente. ¿Se debía esto a la pura inhibición?

El sistema de matrimonio hindú, que los renovacionistas-nacionalistas valoraban como el ámbito de los impulsos afectivos profundos, compensación de una existencia colonial miserable en la esfera pública, un ámbito que tenían la obligación de salvar de cualquier intervención colonial, comenzaba la relación conyugal por una separación traumática de la casa de la infancia y daba un fin abrupto a la niñez. La cohabitación era ritualmente obligatoria desde el comienzo de la pubertad, a menudo cuando el cuerpo de la niña no había madurado lo suficiente como para aguantar la penetración sexual.[85] Para nada había elección, consentimiento o cancelación del lazo y tomar otro compañero, por más incompatible que fuera el matrimonio y sin importar los problemas con el esposo. La poligamia del esposo o incluso su muerte no era razón para deshacer el lazo matrimonial. Los años más activos de la vida sexual de una mujer coincidían con los años de trabajo más arduo. También incluían alumbramientos peligrosos y extenuantes. En esta situación, quizá es necesario leer su silencio sobre sus experiencias sexuales no como una inhibición, como un discurso reprimido, sino como un rechazo de su propia sexualidad que parecería poco menos que una trampa para ella.

Rashsundari tenía cuarenta años cuando se casó su primer hijo. En ese momento dejó de tener hijos.[86] Era costumbre de los padres poner fin a sus relaciones sexuales en ese punto, y podemos suponer que eso fue lo que sucedió en su caso, pues cuarenta y un años es demasiado pronto para la etapa de esterilidad. Rashsundari se refiere a estos años, presumiblemente libres de actividad sexual, con cariño y nostalgia. Fue una época de relativo poder y privilegios, un punto en el que surgía ella como un figura de considerable autoridad, dentro del hogar. Era la madre de hijos adultos, una suegra. Por primera vez usa las palabras “mi *sansar*”.[87] Fue una época de integración.

Las nuevas experiencias de su vida coincidieron con una nueva visión de la religión. Al final mismo de su libro atribuye a Dios nombres, formas y mitos convencionales y familiares. Por primera vez, también, se dirige a él con el nombre del ídolo familiar. Un Dios que era su propia creación, arrancado y salvado de la casa de su madre, quedó fusionado en un conocimiento devoto colectivo, compartido. Se atribuye a sí misma la gama de prácticas religiosas usuales permitidas a una mujer vaishnava acomodada: presentación de ofrendas de dinero al ídolo familiar, preparación de un festín anual de congregación. Su religión ahora expresa una familia de propiedad y buena condición social, y ya no las solitarias luchas de la *bhakt.* No obstante, todavía quedaba algo nuevo en su obra. El dinero que dio no provenía de una herencia familiar, sino de las ganancias de su propio libro.[88]

VIII

En las hagiografías vaishnavas, la cercanía a la divinidad se establece mediante trances o mediante la facultad de obrar milagros. Rashsundari ciertamente no tenía derecho a poderes extraordinarios debido a que eran incompatibles con su condición

segura de ama de casa. No obstante, sus propias señales tenían que quedar de ciertas formas dentro del ámbito de lo maravilloso, lo inusual, para establecer la seriedad de su *bhakti*. Formula una serie de lo que podríamos llamar milagros domados, domesticados, cotidianos, cuya manifestación no era sobrenatural, pero lo suficientemente maravillosa como para atribuirles una inspiración divina. Se refieren a cambios dentro de su propio cuerpo, a su capacidad de tener sueños extraños, y finalmente a su capacidad de leer.

Algunos cambios corporales normales, esperados, se interpretan como señales de un cuidado maravilloso y persistente con el cual Dios había alterado su cuerpo para las diferentes etapas de la vida. Su cuerpo juvenil había sido saludable, hermoso y fértil. Al llegar a la madurez, la fuerza dura pero la fecundidad pasa, como corresponde a la respetada mujer de mayor edad en una familia grande. A medida que la casa se llena de una generación más joven, y sus responsabilidades disminuyen, su fuerte cuerpo empieza a hacerse viejo y a debilitarse, abandonando sus viejas facultades. A partir de ese momento espera el último tránsito de esta vida llevando un fardo más ligero. Con este relato, Rashsundari despoja de lo familiar al ciclo de vida de una mujer normal, otorgándole un sentido de lo maravilloso a la correspondencia perfecta entre el cuerpo y sus funciones cambiantes. El cuerpo familiar se vuelve extraño, exótico y santo, la señal y lugar de la obra de Dios. “Está claro a los ojos de todos”.[89]

La supremacía de las percepciones sensoriales como la principal fuente del conocimiento religioso, y del cuerpo humano como objeto de este conocimiento, se enlaza con corrientes de cultos esotéricos de carácter popular centrados en el cuerpo. No obstante, a diferencia de éstos, Rashsundari no tenía la intención de manipular y forzar los límites del cuerpo ordinario. Para ella, los mismos cambios normales eran infinitamente maravillosos. Las prácticas de dichos cultos involucraban una relación con un cuerpo masculino y

el objetivo era dar gran poderío a este cuerpo. De cierta manera, así, era una reproducción del orden patriarcal en un registro diferente. El proyecto religioso de Rashsundari, sin embargo, era autónomo y centrado en ella misma.

Sus sueños ocasionalmente son anticipos de sucesos que estaban a punto de ocurrir. Por ejemplo, sueña que está leyendo el *CB* antes de aprender a leer. Al día siguiente, en forma accidental, logró identificar el libro. Por ello, se trata de un mensaje de Dios. De manera similar, tiene una visión de una lluvia de flores doradas, que simbolizan el nacimiento de un nieto varón. También sueña cosas que suceden sin su conocimiento consciente —por ejemplo, la muerte de un hijo. Incluso, llega a ver a un fantasma.[90] Estas experiencias son cercanas a facultades que muchas otras mujeres (que aparte de esto serían perfectamente ordinarias) podían tener, poderes de un grado bastante inferior que las destacaban como curiosidades, más que como gente tocada del favor divino. Sin embargo, Rashsundari las asocia con una competencia espiritual superior, señalando los paralelos con sueños tenidos por los padres de Rama o Chaitanya.[91] Los sueños, por ello, se vuelven una puerta de acceso privilegiada a una realidad superior.

La recuperación inesperada de un objeto perdido hace mucho tiempo, inmaculado y sin ningún deterioro por el paso del tiempo, se interpreta también como otra señal de Dios.[92] Algo de la esencia de ella permanece custiodado por él, pues el objeto conserva su antiguo lustre aunque el cuerpo mortal hubiera empezado a envejecer. La recuperación de objetos perdidos, recordémoslo, también era una característica esencial de los relatos de milagros.

Su capacidad de leer es el cuarto y el más importante milagro en la vida de Rashsundari. El primer libro sagrado que lee es un manuscrito.

Los manuscritos vaishnavas se produjeron profusamente desde el siglo XVII en adelante, y siguieron usándose mucho hasta mediados

del siglo XIX. Sin embargo, no eran cómodos de manejar pues el papel satinado era demasiado frágil para coserlo en pliegos. Las hojas sueltas quedaban prensadas entre tapas de madera coloreadas. Cada página tenía que sacarse individualmente para leerla.[93] Así, la lectura era una actividad delicada, que requería tiempo y movimientos cuidadosos. Tenía el aura de un acto de adoración. Asimismo, los libros eran sumamente caros. La familia de Rashsundari poseía bastantes, lo que indica un grado de inversión poco usual en la lectura.

Rashsundari había abrigado el deseo de leer desde los catorce años. Cuando tenía veinticinco, soñó que estaba leyendo el *CB.* Al día siguiente, su esposo le dijo a uno de sus hijos en presencia de ella que volviera a colocar el libro con otros manuscritos. Rashsundari identifica el manuscrito por sus ilustraciones y después saca una de las páginas y la esconde. También secretamente se procura una hoja de palma en la que su hijo practicaba las letras. Así, tras largo tiempo, y en el más profundo secreto, va viendo la correspondencia de las letras de la hoja con las de la página del manuscrito. Con gran esfuerzo de su memoria, también se acuerda de las letras que había aprendido de niña y las identifica. A la larga, se vuelve una *jitakshara*, maestra de la palabra, un término magnífico que acuñó ella misma.[94] Mucho después, aprende a escribir y a leer libros impresos con ayuda de sus hijos mayores, quienes habían recibido la nueva educación. “Descubrí que las letras impresas son las mejores”.[95]

Durante mucho tiempo nadie sospechó que leía. Sólo algunas de las sirvientas tuvieron posteriormente parte en el secreto. Mucho después, se enteraron sus cuñadas viudas y, al contrario de sus temores, estaban encantadas y ansiosas por aprender de ella.[96] Pero, por mucho tiempo también, la lectura fue un placer prohibido. No era un acto de rebelión porque era un secreto y no dejó que interfiriera con sus otros deberes y obligaciones. A primera vista, nada había cambiado. En realidad, había sucedido un milagro.

Sin embargo, era una transgresión en toda la extensión de la palabra. A partir de ese momento, fue una mujer con una doble vida. Como una vaishnava, Rashsundari usó el patrón de transgresión que le era más familiar para describir su condición. Lo estructuró según el modo del amor ilícito de Radha por Krishna, el conflicto entre la religión de la mujer dentro de su *sansar*, y una urgencia religiosa superior que hacía que la mujer se enfrentara a esa religión. Usa expresiones muy propias de la literatura del ilícito amor divino. Su familia está en contra de su deseo, no hay nadie que le ayude, no puede dedicarle tiempo. Escinde lo más profundo de su ser; no obstante, admite su inspiración divina. Se había apoderado de todo su ser. “Estaba siempre anhelante”.[97] Es interesante que los críticos ortodoxos de la educación de las mujeres estuvieran convencidos de una ecuación entre los deseos intelectuales de la mujer y su inmoralidad sexual. Una especie de transgresión se confundía con otra. Cuando se abrieron las primeras escuelas para niñas en Calcuta, el editor de un diario bengalí con sarcasmo ofrecía sus servicios para dar clases a niñas durante la noche.[98] La madre del dirigente reformista Sibnath Shastri era una mujer educada. Cuando el maestro de Sibnath se enteró, de inmediato envió con el niño una carta a la mujer, pidiéndole una cita secreta. Si una mujer tenía educación, debía ser una mujer inmoral.[99]

Si ésta era la clase de actitud que Rashsundari esperaba de su medio, ¿cuáles eran los recursos que la esperanzaban? Rashsundari dijo que en su juventud oía a sus mayores bromear acerca de la moda de ese interés “moderno” por la educación de las mujeres. “Claro, ahora nos gobierna un soberano mujer […] Esta es la edad de Kali”.[100] El gobierno de Victoria se había identificado con la edad de Kali, el último y el más degenerado de los tiempos dentro del ciclo temporal hindú de cuatro edades. Para Rashsundari, tales términos tendrían resonancias muy diferentes. Si el gobierno de Victoria anunciaba una modernidad que prometía educación para las mujeres, entonces sería una ventaja y no una carga para ella.

Posiblemente, una noción vaishnava del tiempo reafirmaba su elección. La *bhakti* post Chaitanya había recibido con beneplácito la edad de Kali, pues era cuando había nacido el salvador Chaitanya. En esa edad, las mujeres, las castas bajas y los ignorantes tenían la bendición de una posibilidad mayor de salvación. Si bien era una edad de decadencia, también era una edad para esperanzas más generosas. Curiosamente, este tropo de la religiosidad vaishnava tuvo eco entre los liberales racionalistas del siglo XIX, quienes tenían esperanzas de librarse de los males sociales mediante la reforma y la educación. Rashsundari entretejió los dos tipos de esperanza: la edad de Kali era una época de amor y salvación para todos, era una época en la que se enseñaba a leer a las niñas. "Bendita, bendita sea esta edad de Kali".[101] Una construcción del tiempo, vaishnavita y centrada en el género, se levantaba para contestar una oscura perspectiva de la modernidad sostenida por los ortodoxos brahmanes tradicionales y los renovacionistas-nacionalistas hindúes por igual.[102]

Al afirmar que Dios le había enseñado a leer, Rashsundari ocupó su lugar dentro del nuevo ámbito de los grandes cuentos milagrosos seculares de la Bengala del siglo XIX. Para los bengalíes colonizados, excluidos de la mayor parte de los puestos públicos elevados, en los que sus habilidades de transformación se habrían manifestado, una conquista de la nueva educación era la única manera de demostrar la grandeza individual. Un nuevo espacio de la literatura secular de milagros se había labrado por sí solo alrededor de relatos maravillosos de dicha conquista. El libro de Rashsundari se leyó como un signo de las virtudes tradicionales de la mujer. No obstante, su propia producción lo coloca dentro de este nuevo género. La apropiación de un paso radical como una virtud tradicional era algo más que una lectura equivocada. Era un proceso que permitía una asimilación de lo nuevo al sentido común.

IX

Mi interés por *Amar Jibán* no sólo se debe a que da inicio al género de la autobiografía en bengalí, o a que es uno de los primeros ejemplos de escritura de las mujeres en esta lengua. Tampoco se debe enteramente a que *Amar Jibán* es un muy raro y temprano ejemplo de la búsqueda devocional de una mujer concreta e individual, que se articula en sus propias palabras. Lo que espoleó mi interés fue darme cuenta de lo diferente que resultó el texto de lo que esperaba de la autobiografía de una mujer, la escritura de una mujer, la *bhakti* de una mujer.

Se ha privilegiado singularmente el estilo erótico dentro del vaishnavismo y entre los cultos populares, esotéricos. Para muchas mujeres, atadas de manos por un patriarcado inflexible, significaba la entrada a una relación erótica imaginada de inmensa riqueza. Krishna también podía ser apropiado como si fuera el hijo de una, enmarcando la absorbente experiencia femenina de la maternidad dentro de un mundo de significados más perfecto. Sin embargo, el Parameshwara de Rashsundari era un dios muy diferente. Tenía un ambicioso y complicado papel en su vida.

Había otras desviaciones también. Sería ingenuo postular una conexión directa entre la subjetividad femenina y la escritura femenina, dar por sentado que ésta refleja aquélla de forma directa, sin mediaciones. De hecho, para la mujer que escribe, el acto de la escritura en sí reconstituye su subjetividad de formas radicalmente nuevas. No obstante, la escritura de una mujer con demasiada facilidad se relaciona con el mundo cultural que la produce. En *Amar Jibán*, en cambio, muy pocas veces se oye la voz de las mujeres en estilo directo, o efectos de habla específicamente asociados al mundo de las mujeres —no hay refranes, adivinanzas, cuentos, lenguajes picantes y terrenos. Su prosa se encuentra muy lejos de

las formas cotidianas, coloquiales. Definitivamente, el lenguaje no está marcado por el género.

En marcado contraste con lo que se puede esperar de los escritos de las mujeres, el libro sorprendentemente está despojado de contenido visual o sensual. No hay descripciones de paisajes exteriores, ni tampoco de escenas domésticas. No hay sabores, sonidos u olores. Los objetos que manipulaba, los espacios por los que pasaba, las caras que veía no muestran sus rasgos en su narración. Los grandes ríos y vías fluviales de Pabna y Faridpur —Padma, Brahmaputra, Ariyal Khan— se condensan en una sola imagen de un paseo por barco por los ríos de la vida. También dan forma a un sueño en el que su hijo muerto viene a su encuentro en un pequeño bote, en los extensos y melancólicos espacios de un río. Acontecimientos que sucedieron a su alrededor se condensan de manera similar. Hay un pequeño poema sobre una fiebre epidémica en su aldea de Faridpur.[103] Pero hay muy poco acerca de cualquier otra cosa. Cuando la autora revisaba el texto del libro, su tierra natal, Pabna, se había convertido en el foco de una agitación campesina sumamente organizada en contra de impuestos arbitrarios y el encarecimiento del arrendamiento de tierras que un grupo de terratenientes había impuesto a los arrendatarios. Por las mismas fechas, las castas de intocables de Faridpur dedicadas a la agricultura habían iniciado una “huelga” para mejorar su baja condición ritual y se habían negado a trabajar para la aristocracia terrateniente.[104] Rashsundari era hija de un terrateniente y esposa de un terrateniente. Sin embargo, guarda silencio respecto de estos sucesos aun cuando debieron haber causado un revuelo considerable en su medio.

Amar Jibán es una narración curiosamente absorta en sí misma. Otras personas aparecen simplemente para hacer algún señalamiento muy específico sobre Rashsundari y después desaparecen. No tienen una vida propia independiente dentro del texto ni tienen relaciones entre sí. Evita sistemáticamente el diálogo.

El esposo, al que se dedican algunas someras referencias en el cuerpo principal del texto, se le vuelve a dedicar una breve sección por separado, hacia el final de la primera parte del libro porque, sentía ella, la gente querría saber acerca de él. Así, se incluye como apéndice una nota necrológica curiosamente impersonal, por las necesidades de la narración, no porque la autora haya querido hablar de él.[105]

El punto focal de la narración está puesto intensa y exclusivamente en ella misma, ante todo porque se abstrae a sí misma del mundo concreto. "Vine a Bharatvarsha (India), y pasé largo tiempo ahí. Este cuerpo mío, este espíritu, esta vida han tomado diferentes formas".[106] Vivió su vida en dos aldeas. Sin embargo, están ausentes, excepto como meros nombres. Tampoco hay lugares más íntimos, más familiares —ni subdivisión de territorio, ni distrito, ni siquiera la provincia. Su dimensión temporal es curiosamente precisa, una gran diferencia respecto de *CB* o CC. Se apartó de los modos populares y rurales de registrar el tiempo y la memoria: marcar la fecha de un suceso humano refiriéndolo a uno natural como una inundación o una hambruna, o a uno de importancia para su localidad. No hay tiempo local, de la aldea, de la familia. Se da a sí misma nada menos que todo un subcontinente y casi un siglo entero para vivir su vida.

En cuanto a sus más amplias dimensiones histórico-geográficas, estos puntos de referencia tenían poco que ver con su vida realmente vivida. No obstante, como resulta evidente, tenían sentido para el plan de vida que había creado para sí, para su vida narrada. Contemporáneo de su escritura, fue el surgimiento de un imperio indio unido, renovado y modernizado tras una rebelión subcontinental.[107] Así, Bharatvarsha fue un efecto de una nueva realidad política. Este nombre también aparece en *CB*.[108] El circuito de peregrinación vaishnavita, desde Nabadwip en Bengala, al templo puri en Orissa (el cual era una entrada a los templos del sur de la India), a Mathura-Vrindavan en el norte de la India y Dwarka

en el occidente, daba a los vaishnavas un vivido sentido de una geografía amplia, sagrada. Es más, cuando se escribía el libro, el siglo XIX ya había tomado conciencia de sí mismo y se había separado de una masa indiferenciada de tiempo, una repetición reiterada de idénticos ciclos históricos. Había llegado a verse a sí mismo como el lugar de una historia nueva y singular, que le daba al tiempo una dirección, una teleología.[109]

Rashsundari necesitaba este amplio contexto para abstraerse de su vida realmente vivida. Trascendió sus estrechos límites y su incapacidad para intersecarse con grandes narraciones históricas al darse a sí misma los marcos temporales y espaciales más amplios posibles con los cuales pudiera relacionarse. A partir de ese momento, su vida pudo volverse un lugar adecuado para escenificar un grandioso designio divino.

Como género, la autobiografía confunde obviamente las fronteras entre la palabra y el mundo, haciéndonos creer que leemos una vida y no un texto. Encontré que *Amar Jibán* frustra persistentemente estas expectativas. De muchísimas formas, su textualidad queda subrayada por la distancia que establece entre las vivencias de Rashsundari y sus preocupaciones narrativas. Fue mediante la escritura de un libro que la vida que quería expresar podía vivir.

X

En su textualidad y condiciones de ser, *Amar Jibán* fue un producto del siglo XIX, aunque Rashsundari rara vez reflexionara sobre sus tiempos.[110] Éstos le dieron un editor, un impresor, un mercado para su escritura. Crearon un público lector moderno que estaría interesado en leer acerca de una mujer ordinaria. También le dieron una lengua en qué escribir —una prosa vernácula que era accesible a un o una lectora reciente, que no tuviera formación en las lenguas

clásicas de la India ni en inglés. Era una prosa que podía expresar los sucesos en la vida de una ama de casa así como las expresiones devocionales de una devota.[111]

Si bien es cierto que los procesos históricos del siglo XIX hicieron posible la escritura de *Amar Jibán*, quedaron incompletos, incluso hechos con los pies. Y aquí debo mencionar una deuda personal. Cien años después de Rashsundari, en las primeras décadas de este siglo, una tía abuela mía tuvo un gran deseo de leer. Su familia, acomodada, educada, de casta alta, no la ayudaba y tuvo que mantener su deseo en secreto. El único material de lectura que caía en sus manos era el papel usado para envolver las compras del día que llegaban a su cocina. Era papel arrancado de libros escolares de ejercicios, llenos de sumas y lecciones de ortografía. Mientras cocinaba la comida vespertina, repasaba estos fragmentos a la luz incierta de las brasas del hogar.

La vida y escritura de Rashsundari estaba en la encrucijada de dos órdenes patriarcales y los deseos de las mujeres. Por un lado, estaba su relación con la tradición de la *bhakti.* Abría a la mujer que buscaba exceder una existencia limitada a la casa cierto espacio ambiguo. Por el otro, se trataba de sus propios tiempos, cuando un nuevo sistema de pedagogía liberal llegó a incluir a la mujer como su objetivo. Sin embargo, este sistema estaba dividido por dudas acerca de su propio proyecto. Si una pedagogía liberal era un arma del colonizador, se preguntaba a sí mismo si la educación de la mujer no indicaría una posible claudicación ante la colonización. De cualquier modo, el reformismo liberal operaba dentro de márgenes severamente estrechos, incluso dentro de sus fronteras de clase media.[112] Para otras mujeres, anhelantes por el hambre de la palabra escrita, tenía poco que ofrecer aparte de hojas perdidas arrancadas de libros escolares de ejercicios.

POST SCRIPTUM

La mayor parte de los estudios recientes sobre los desarrollos culturales durante el periodo colonial tienden a dar por sentadas las operaciones de un discurso colonial único, monolítico, con todas las facultades de una hegemonía. Todo lo que los indios podían hacer era o bien formar un discurso secundario, derivado, que simplemente prolongara el mensaje de un texto maestro, o bien rechazar y resistir sus posiciones y lenguaje. Tuve particular cuidado de evitar esta perspectiva. Necesariamente priva a los indios colonizados de una efectiva condición de sujeto o agente histórico (*agency*) y despoja de todas sus complejidades a un problema histórico especialmente complicado. Llama la atención que sólo sean las historias tercermundistas las que son tan monocromas y planas, capaces de leerse desde una perspectiva única y simple. Creo que la aceptación de que gozan estas lecturas en el primer mundo se debe en gran medida a una convicción tácita que existe allí, según la cual los procesos históricos del Tercer Mundo no han tenido suficiente profundidad o peso, y que un entendimiento se puede lograr fácilmente al postular una oposición binaria única como el único eje alrededor del cual giran estos procesos. Este eje en particular —el poder totalizador del discurso colonial— también tiene la ventaja adicional de reafirmar la ubicuidad de la presencia occidental y el eterno dominio de sus sistemas de conocimiento en la historia de la India, ya que tanto la complicidad como la resistencia de los indios los moldearía igual y exclusivamente alrededor de un proyecto colonial, y serían perennemente unos parásitos de tal proyecto. En este planeta extensamente descolonizado desde mediados del siglo xx, tal reconocimiento de su inefable dominio sería particularmente bienvenido en el Primer Mundo. Como no creo que el discurso colonial (él mismo una construcción indiferenciada, sin perspectiva histórica, estereotipada) haya funcionado jamás como un poder cabalmente hegemónico, que erradica y revisa por completo todas las demás historias, elegí abandonar lo que me parecía un principio de organización estéril y

un enfoque podrido en la exploración de los problemas sociales y culturales del siglo XIX. No usé este texto sólo para sondar su relación específica con los sistemas de poder-conocimiento colonial. Lo veo como moldeado por muchas historias que interactúan y negocian entre sí. También lo veo como un esfuerzo autónomo que crea su propio mundo de significado a partir de toda una gama de sentidos dados.

Agradezco a Rimli Bhattacharyya, Shibaji Bandopadhyya, Jasodhara Bagchi, Pradip Datta, Aditya Sarkar y Sumit Sarkar sus comentarios y sugerencias.

NOTAS AL PIE

[1] Rashsundari Debi, *Amar Jibán*, pp. 18, 22, 31, 44. Reimpresión de la edición de 1897, publicada en *Atmakatha*, Ananya Publications, Calcuta, 1981 (en lo sucesivo citado como *AJ).* Fue publicada por vez primera en 1868. Una segunda versión aumentada vio la luz en 1897, una tercera edición en 1906 y una cuarta en 1956.

[2] *AJ*, p. 23.

[3] *Ibid., p.* 21.

[4] Vrindaban Das, *Sri Chaitanyacharitamrita*, edición de Ranchan Basu, Calcuta, 1986, p. 143. Vishnu es el mantenedor de la Creación que ha pasado por diferentes encarnaciones en distintas edades para salvar y proteger al mundo. Desde los tiempos de la alta Edad Media, se desarrollaron importantes tradiciones devocionales alrededor de la encarnación en Krishna, quien pasó su juventud entre los vaqueros de casta baja de Vrindaban, cuyos devotos se ligan al importante centro de peregrinación ubicado en el actual estado de Uttar Pradesh. Más tarde, se convirtió en rey de Dwarka y tuvo un papel importante en las batallas narradas en el poema épico *Mahabharaía.* Chaitanya, quien fundó un movimiento de devoción masivo y popular en Bengala, nació en 1486 de una familia brahmán vaishnava en Nabadwip, el centro de conocimiento brahmánico más importante de la Bengala medieval. Notable erudito, después se volvió asceta, y predicaba una forma extremadamente emocional de *bhakti* que era accesible a todas las castas y que estipulaba cantos y danzas públicas de las congregaciones en nombre de Krishna. Sus acólitos comenzaron una vasta campaña de prose-litismo en todas partes de Bengala. Un grupo de discípulos fue a Vrindaban y preparó un cuerpo de textos teológicos canónicos para los vaishnavas bengalíes. Chaitanya fue divinizado en vida y se convirtió en una figura central de adoración. Murió hacia 1533. *Chaitanya Bhagavat* (en lo sucesivo citada como *CB*) se escribió unos quince años después de su muerte. Curiosamente, el movimiento chaitanya generó el primer (y muy rico) *corpus* de literatura biográfica en lengua bengalí. Los estudios acerca del movimiento vaishnava en Bengala son amplios y sumamente interesantes. He recurrido especialmente a los siguientes: S. K. De, *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal*, Calcuta, 1961; Ramakanta Chakrabarti, *Vaisnavism in Bengal, I486-1900*, Calcuta, 1985; Hitesh Banjan Sanyal, *Bangla Kirtaner Itihas*, Calcuta, 1989.

[5] *AJ*, p. 41.

[6] *Ibid.*, parte II.

[7] Ramakanta Chakrabarti, capítulos 4 y 5.

[8] Sukumar Sen, *Bangla Sahityer Itihas*, Calcuta, 1965.

[9] Abunda en detalles acerca de los primeros años de Chaitanya. Aunque su accesibilidad lo hizo enormemente popular, su erudición no era tenida en alta estima.

[10] Sukumar Sen, Introducción a Krishnadas Kaviraj, *Chaitanyacharitamrita*, Nueva Delhi, 1963.

[11] Relatos acerca de mujeres santas en June McDaniel, *Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago, 1989; Swami Gambhiranand, *Shri Ramkrishna Bhaktamalika*, Calcuta, 1952.

[12] R. C. Zaehner, *Hindu Scriptures*, Calcuta, 1992.

[13] Satish Chandra Chatterjee, "Hindu Religious Thought", en K. W. Morgan (editor), *The Religion of the Hindus*, Delhi, 1987; U. Bhattacharyya, *Bharatdarshanshar*, Calcuta, 1949.

[14] S. K. De, *Early History.*

[15] Sudhir Chakrabarti, *Sahebdhani Sampradaya O Tader Gan*, Calcuta. 1985; Manindra Mohan Bose, *The Post Chaitanya Sahajiya Cults of Bengal*, s. f., reimpresión Calcuta, 1986.

[16] Thomas J. Hopkins, *The Social Teaching of Bhagavat Purana,]! h.* B. van Buitenen, "On the Archaism of the Bhagavat Purana", en Milton Singer (editor), *Krishna: Myths, Ritesand Attitudes*, University of Hawaii, 1966.

[17] Kaviraj, *Chaitanyacharitamrita*, p. 616.

[18] W. Ward, *A View Of The History, Literature And Religion Of The Hindoos*, vol. 2, Serampore, 1815.

[19] *Ibid.*

[20] Ramakanta Chakrabarti, *Vaisnavism in Bengal.* También Hitesh Ranjan Sanyal, *Bangla Kirtañer Itihas*, Calcuta, 1989.

[21] Hitesh Ranjan Sanyal, *Bangla Kirtaner Itihas.* Asit Kumar Bandopadhyaya, *Bangla Sahityer Itibritta*, vol. 5, Calcuta, 1985.

[22] *Amar Jibán.*

[23] *Ibid.*, p. 8.

[24] Véase un enérgico ataque a la vacía arrogancia de los eruditos brahmines en Vrindabandass, *Chaitanya Bhagavat.*

[25] W. J. Wilkins, *Modern Hinduism: Being An Account Of The Religion And Life Of The Hindoos In North India* [1887], Nueva Delhi, 1987.

[26] Paul Singer, “Book of the Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages”, en Roger Chartier (editor), *The Culture of Print. Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*, Cambridge, 1989.

[27] *Amar Jibán*, p. 37.

[28] *Ibid.*, p. 56.

[29] Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Responses of Bengali Women to Modernisation*, Rajshahi, 1983. También *Bamabodhini Patrika*, Calcuta, 1863.

[30] Prefacio a *Amar Jibán*, edición de 1897.

[31] Prefacio a *Amar Jibán*, edición de 1957.

[32] Partha Chatteŋi, *Their Own Words? Women’s Autobiographies from Nineteenth-Century Bengal*, de próxima publicación.

[33] *Amar Jibán*, p. 2.

[34] *Ibid.*, p. 19, p. 7.

[35] *Ibid.*, p. 14.

[36] Bhabataran Datta, *Bangladesher Chhara*, Calcuta, s. f.

[37] *Amar Jibán*, p. 26.

[38] *Ibid.*, p. 17.

[39] *Ibid.*, p. 27.

[40] *Ibid.*, p. 26.

[41] Subir Raychoudhury (editor), *Bilati Yatra Theke Swadeshi Theatre*, Jadavpur University, 1971.

[42] *Amar Jibán*, p. 70.

[43] *Ibid.*, p. 71.

[44] *Ibid.*, pp. 73-75.

[45] Advaita Mallabarman, *Titash Ekti Nadir Nam*, Calcuta, 1956.

[46] Saradasundari Debí, *Atmakatha*, publicada por primera vez en Dacca en 1913; reimpreso en *Atmakatha, op. cit.*, p. 7.

[47] *Amar Jibán*, p. 8.

[48] *Ibid.*, p. 9.

[49] *Ibid.*, p. 12.

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*, p. 14.

[52] *Ibid.*, p. 18.

[53] *Ibid.*, p. 72.

[54] Ramakanta Chakravarti, *Vaisnavism in Bengal, op. cit.*

[55] Traduzco *revivalist* con “renovacionista”. Se refiere a movimientos en los que el sentimiento religioso es estimulado y manipulado con fines que rebasan lo meramente religioso. [Nota del Trad.]

[56] Tanika Sarkar, “The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in Nineteenth-Century Bengal”, *Studies in History*, 8 núm. 2, nueva serie, 1992.

[57] Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante.*

[58] Debendranath Tagore, *Atmacharit*, Calcuta, 1898. Reimpreso en *Atmakatha, op. cit.*

[59] Kailashbashini Debí, *Hindu Mahilaganer Durabastha*, Calcuta, 1863, sería en particular un buen ejemplo.

[60] Gnanadanandini Debi, “Smritikatha”, en Indira Debi (editora), *Puratani*, Calculta, 1957.

[61] Tanika Sarkar, “The Hindu Wife and the Hindu Nation”, *op. cit.*

[62] S. K. De, *Vaisnava Faith and Movement in Bengal.*

[63] *Diwan Kartikeyachandra Rayer Atmajibancharit* (reimpresión), Calcuta, 1956.

[64] Tanika Saṛkar, “The Hindu Wife and the Hindu Nation”.

[65] Kailashbashini Debi, *Narishiksha*, Calcuta, 1884.

[66] *Amar Jibán*, p. 30; *ibid.*, p. 21.

[67] *Ibid.*, p. 33.

[68] *Ibid.*, p. 19.

[69] *Ibid.*, p. 24.

[70] *Ibid.*, p. 29.

[71] Nandalal Seal, *Vratakatha* (reimpresión), Calcuta, 1930. Cantidad de manuales de conducta para mujeres, escritos a fines del siglo XIX, aconsejaban un rechazo cultivado de la comida.

[72] Saudamini Gupta, *Kanyar Prati Upadesh*, Dacca, tercera edición, 1918.

[73] Incluso en la altamente ilustrada familia de Tagore, las mujeres casadas se enfrentaban a una desconcertante incertidumbre respecto a un acceso regular al alimento. Véase Gnanadanandini Debi, “Smritikatha”.

[74] Véanse las vidas de Lakshmididi y Gopaler ma en Swami Gambhirananda, *Shri Ramkrishna Bhaktamalika*, Calcuta, 1952. También June McDaniel, *Madness of the Saints.*

[75] *Amar Jiban*y p 70.

[76] *Ibid.*, p. 24.

[77] *Ibid.*, p. 25.

[78] W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 9.

[79] *Ibid.*, p. 10.

[80] *Amar Jibán*, p. 24.

[81] *Ibid.*, p. 55.

[82] *Ibid.*, p. 45.

[83] Véase Saradasundari Debi, *Atmakatha.* También Kailashbashini Debi, "*Atmakatha*", en *Atmakatha*, vol. 2, Calcuta, 1982.

[84] *Amar Jibán*, p. 78.

[85] Hubo un examen detallado de los efectos brutales y hasta fatales de la penetración sexual de órganos femeninos inmaduros durante los debates acerca de la edad para el matrimonio y las relaciones sexuales (Age of Consent) entre 1890 y 1891. Antes de 1891, no había ningún impedimento legal para la cohabitación con esposas de diez años de edad en adelante. Véase Bengal Government Judicial, FNJ C/17.1, Actas 104-117, junio de 1893.

[86] *Amar Jibán*, p. 36.

[87] *Ibid.*, p. 32.

[88] *Ibid.*, p. 80.

[89] *Ibid.*, p. 44.

[90] *Ibid.*, pp. 50, 51, 56 y 60.

[91] *Ibid.*, p. 50.

[92] *Ibid.*, pp. 63-64.

[93] J. C. Ghosh, *Bengali Literature*, 1948, p. 20.

[94] *Amar Jibán*, p. 21.

[95] *Ibid.*, p. 42.

[96] *Ibid.*, p. 38.

[97] *Amar Jibán*, p. 23, p. 28.

[98] *Samachar Chandrika*, 1831, en Brajendra Nath Bandopadhyaya (ed.), *Sambadpatre Sekaler Katha*, vol. 2, Calcuta, 1941.

[99] Shibnath Shastri, *Atmacharit*, Calcuta, 1952, p. 22.

[100] *Amar Jibán*, p. 28.

[101] *Ibid.*, p. 77.

[102] Acerca de la representación de Kaliyug en el siglo XIX, véase Sumit Sarkar, "Kaliyuga, Chakri and Bhakti: Ramakrishna and His Times", en *Economic and Political Weekly*, julio 18, 1992.

[103] *Amar Jibán*, p. 60. Acerca de Pabna y Faridpur véase W. W. Hunter, *The Imperial Gazetteer of India*, vol. 7, 1883.

[104] Hunter, *op. cit.*

[105] *Amar Jibán*, p. 57.

[106] *Ibid.*y p. 2.

[107] Una temprana referencia al *meyerajar rajatwa* (gobierno de una monarca) de la gente de la aldea muestra que el gobierno de Victoria era un hecho político ampliamente conocido. *Amar Jibán*, p. 23.

[108] Vrindabandass, *Chaitanya Bhagavat.*

[109] Véase Sumit Sarkar, "Kaliyuga".

[110] Aparte de la referencia al gobierno de Victoria, no hay otra mención de suceso político alguno de sus tiempos. Acerca de los procesos sociales, se refiere con aprobación al crecimiento de la educación de las mujeres y a la difusión de la cultura impresa.

[111] La prosa bengalí existe por lo menos desde el siglo XVI, pero una literatura en prosa cristalizó desde comienzos del siglo XIX, junto con la difusión de la imprenta.

[112] Las escuelas para niñas se circunscribieron en gran medida a Calcuta durante el siglo xix y eran muy pocas. A pesar de las entusiastas esperanzas de Rashsundari, sólo las mujeres provenientes de familias influidas por la reforma liberal habrían de disfrutar del acceso a la educación. Véase Usha Chakrabarti, *Condition of Bengali Women around the Second Half of the Nineteenth Century*, Calcuta, 1963. La tradición de emplear a mujeres mendicantes vaishnavas para educar a las mujeres hindúes de casta alta siguió limitada en gran medida a familias con considerables derechos de propiedad, posiblemente por la necesidad de formarlas en el manejo de propiedades, si se daba el caso. Véase B. C. Pal, *Memories of My Lifeand Times*, vol. 1, Calcuta, 1932.

SEGUNDA PARTE

REVISIÓN DE LAS NACIONES

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA INDIA

Sudipta Kaviraj
Universidad de Londres

La India, realidad objetiva de la historia de hoy, cuya objetividad es suficientemente tangible para aquellos que tratan de mantener, destruir, apoyar, construir y disgregar esta realidad dada por sentado en todos los intentos en favor y en contra, no es objeto de descubrimientp sino de invención. Fue instituida históricamente por la imaginación nacionalista del siglo XIX. La forma exacta que tomó esta realidad era una de varias posibilidades históricas en esa situación, aunque el hecho de que sólo llegara a cuajar esta línea de posibilidad es tan abrumador que ahora resulta difícil incluso concebir algunas de las otras posibilidades. Decir esto es únicamente afirmar que se trata de un objeto histórico y que es esencial hablar de la contingencia de sus orígenes en oposición a la enorme y pesada mitología que se ha acumulado sobre su nombre.

Entender el nacionalismo como una realidad histórica es esencial para mirar desde afuera la historia que el nacionalismo se da a sí mismo. Sin duda, esta descripción histórica no es completamente homogénea y su eje cambia según los reclamos y exigencias

políticas de las diferentes épocas. Aun así, hay una narración claramente identificable que, a pesar de sus variaciones internas, se puede llamar la historia nacionalista del nacionalismo. Este ensayo no se ocupa de la compleja historia de esta estructura narrativa, sino sólo de una breve etapa, comparativamente temprana. Esta es una etapa en la cual se tomaron algunas decisiones que resultaron cruciales para el desarrollo posterior del nacionalismo indio. Su análisis puede revelar algunos rasgos interesantes de la formación del discurso nacionalista y sus estrategias de autopresentación.

La escritura de la historia del nacionalismo indio significó, durante mucho tiempo, reunir relatos cada vez más detallados de los sucesos políticos que constituyeron este complejo hecho.[1] Desde luego, las ideas en esos relatos figuraron a menudo de maneras amplias y dominantes.[2] Pero se relacionaban con estos sucesos en forma directa, casi lineal; y para relacionarse de maneras tan libres de problemas, estas ideas tenían que ser amplias, generales, abstractas, que se conformaran a atributos causales o cuasi causales.

Para contar la historia del nacionalismo, las ideas se comprometieron narrativamente a un contar de una especie particular: un relato que separaba del gran caos de sucesos ideológicos variables sólo una hebra y mostraba el nacionalismo levantándose y poniéndose en marcha hacia su destino.

Por su naturaleza, esta concepción del nacionalismo tenía que ser homogeneizadora: lo que quiero decir con esta palabra inelegante es que aunque los académicos nacionalistas a menudo eran conscientes de que la población se oponía a los británicos con ideas que se sesgaban, fundamentaban, expresaban, coloreaban, estilizaban, motivaban de maneras diferentes, el objetivo principal del concepto del nacionalismo era señalar su nivel de semejanza histórica. Esto no niega necesariamente la presencia de otros estratos en estas ideas o de otras descripciones posibles y adecuadas. Pero, con toda claridad, lo que fue subrayado (y no

inconscientemente, porque este punto se inscribió en el programa historiográfico) fueron los puntos de semejanza, el sentido en el cual todos estos indios estaban haciendo lo mismo con estas ideas.

En los últimos años, el pensamiento histórico tiende a separarse en cierta medida de las amplias, holísticas y totalizadoras historias del nacionalismo. El cambio se expresa de varias maneras y, con el riesgo de cometer una simplificación excesiva, podríamos decir que la atención de la historia tiende a pasar de la historia política a la historia cultural, de los acontecimientos a los discursos, e incluso dentro de la historia de las ideas, del contenido del pensamiento nacionalista a un entendimiento más sensible de sus formas. Pero "discurso" es un término muy usado y frecuentemente ambiguo, no porque no indique algo claro y específico, sino porque se sitúa indeterminadamente entre varios sentidos posibles y justificables. El discurso es un nombre general para varios tipos posibles de funciones y operaciones con las palabras. Cualquier estudio del discurso debe evitar la ceguera provocada por la simple dicotomía entre suceso y discurso pero debe ser sensible a la formación estratificada, internamente compleja y ambigua, del discurso en sí. Este texto se centra en un elemento, o figuración, particular del discurso —la narración.

Esta figuración, aunque anteriormente descuidada, me parece de no poca importancia. En general se admite que la idea del nacionalismo sutura, de maneras que no se analizan seria y minuciosamente, grupos sociales o comunidades de gente. Antes, estos grupos e individuos no se consideraban a sí mismos como un pueblo único, con una identidad política única.[3] Tras el surgimiento del nacionalismo de alguna manera lo hacen. Es necesario investigar este 'de alguna manera' para sondar las varias formaciones discursivas dentro del nacionalismo. Esto no es cuestionar su consecuencia, sino investigar su estructura y formación. La cultura india es particularmente rica en tradiciones narrativas; y las narraciones tradicionalmente llevaron a cabo

funciones políticas de producción y mantenimiento de la cohesión. Las fes y sectas religiosas habrían de mantener su singularidad y cohesión interna gracias al hábil uso del arte de narrar. El hinduismo reconoce implícitamente el carácter político de estos relatos. Con el fin de excluir a una secta y convertir cualquier contacto con ella en tabú, mediante la narración se muestra que sus deidades toman partido en las incesantes batallas entre los dioses y los demonios por la facción *asura* (la de los enemigos de los dioses, o sea la de los demonios). Para efectos de treguas diplomáticas todo lo que se requiere es la interpolación de un episodio amoroso entre lo que antes fuera una figura demoniaca y una diosa nubil del olimpo hindú. Las *mangalakayyas* (textos religiosos medievales, de estilo épico) de Bengala son gigantescas operaciones de semejante manipulación de las fronteras. Apenas sorprende que en esta sociedad, donde pululan las narraciones políticas, el movimiento nacionalista no sea tardo en ver las considerables posibilidades políticas del convencimiento a través de las narraciones.

AUTODESCRIPCIÓN DEL NACIONALISMO

Las ideologías parecen tener un estrecho vínculo con la función narrativa; y esto a su vez se relaciona con la historiografía. El nacionalismo indio no es sólo un objeto de investigación histórica, sino un objeto político —un movimiento, una fuerza, un partido, una institución de élites, un interés cultural,[4] una ideología y, por último, un Estado. Y es la naturaleza de toda ideología política tratar de coercer la investigación sobre ella en un programa construido por ella.[5]

Históricamente, no es de sorprender que este movimiento haya tenido que crear una historia sancionada, oficial, de sí mismo. Esto consiste de verdades a medias favorables a la contingente

configuración política dentro del movimiento; esta historia es un proceso intensamente político. Pero es importante desglosar la abstracción del propio movimiento nacionalista y de una amplia formación como el Congreso, para ver la política que constantemente se pone en juego dentro de los relatos históricos. Aun dentro de una historia aparentemente homogénea, con frecuencia es esencial preguntarse de quién es esa historia, en el sentido de historia *para* quién, más que historia *según* quién, ya que hay cambios en la forma de contar. Dentro de una historia aparentemente homogénea, hay conflictos entre tendencias, el eje y la periferia, la corriente dominante y la molesta orilla, el yo y el otro. De ser la heredera de una corriente, aunque la más importante, semejante historia da un pequeño, sutil paso, tal vez históricamente inevitable, hacia la reivindicación de ser la heredera de todo.[6]

Está claro que una operación de este tipo requiere un eje de alguna clase, una tendencia central alrededor de la cual se organiza el material, complejo y diverso. Tales sustituciones siempre ocurren; y hay apropiaciones dentro de las apropiaciones. En la reescritura (aunque debe repararse en que cualquier escritura es reescritura) de la historia del nacionalismo, este eje ha sido primero el Congreso, y más recientemente, dentro del Congreso, la corriente nehruista. Para esta última etapa, todas las figuras de los principios se miden esencialmente según encajen en el modelo nehruista de cómo ser nacionalista. Aceptar que aquéllos cuyo mundo mental era a menudo comunal también podían ser nacionalistas —verdaderamente a veces los más histéricos—, perturba la armonía de este universo oficial. Esta construcción subestima el alarmante grado en que el poder del nacionalismo indio emergió de sentimientos religiosos ofendidos, o hasta qué punto sólo era una forma políticamente redescrita o reorientada de esos sentimientos.

No se trataba sólo de que el gran y complejo lienzo del nacionalismo indio se redujera a una escueta simetría; incluso dentro de estudios sobre individuos particulares, los estudiosos

quedaban impedidos, por su autocensura ideológica, de descubrir interesantes asimetrías. No se acostumbraba considerar ninguna relación sesgada entre una figura política y su obra histórica. Era impropio siquiera sugerir que los nacionalistas pudieran haber escrito una cosa y haber hecho otra, que flaqueara su valor, sabiduría o racionalidad, o cualquiera de las diferentes maneras en que los seres humanos suelen fracasar.

EL PROBLEMA DEL ANACRONISMO Y LA PERIODIZACIÓN

En el trabajo histórico reciente, encontramos algún cuestionamiento de esta historia homogeneizadora. Opuesta a la historia anterior de homogeneidad, se nos ofrece ahora una historia de diferencia. Un primer nivel en el que esta nueva investigación ha tratado de recuperar un sentido de la complejidad de la historia, es recuperando la diferencia entre épocas y periodos de la lucha anticolonialista contra la marcada teleología de las narraciones oficiales. De ahí la pertinencia de hacer algunas observaciones sobre una historia anacrónica y sus típicos movimientos.

A primera vista parecería que nada es más simple que capturar el contenido, contexto y textura del pensamiento o mentalidad de un momento histórico. Sin embargo, de hecho su consumación no deja de suscitar dudas, pues el momento ya está apropiado en un doble sentido por el flujo de la historia misma: una apropiación ontológica mediante sus consecuencias, al poner en primer plano otros sucesos e imponer un sentido de corrección evidente de suyo al radicalismo reaccionario de esta visión; y una apropiación epistemológica congénita a la estructura básica de lo que podría llamarse la conciencia histórica “natural”.[7] Así, no es la mera presencia empírica del momento histórico lo que está naturalmente

disponible, sino su visión radical-reaccionaria, la cual exalta en cualquier tiempo pasado la función de producir el presente sobre la función de ser lo que era. Dicho de otro modo: este radicalismo reaccionario no sólo es un objeto cognitivamente reprobable del tipo que merecidamente es susceptible de errores.[8] El flujo del tiempo, la estructura ontológica de la existencia histórica, fomenta semejante espíritu radical-reaccionario. Al rechazarlo, debe dársele la debida consideración.

El anacronismo usa el supuesto de que las épocas y culturas del pasado se estructuraban como la nuestra en sus instituciones, prácticas, discursos, sentidos y significados de los conceptos, etcétera. Así, todo el universo de significados y causalidades de la época moderna (como quiera que se identifique la "época moderna") se proyecta retrospectivamente en aquéllas. Los historiadores tienden a veces a olvidar que se requiere de una distancia mínima antes de poder empezar a describir adecuadamente los objetos del pasado. Muy a menudo la peor apropiación no ocurre en el proceso de juicio de valor, sino en el proceso aparentemente inocente de la descripción.

La vanidad del presente, el precario privilegio ontológico que disfruta sobre otros tiempos, se expresa con frecuencia en otra falla de la visión histórica, más sutil y más fundamental. Ésta es la tentación de creer que la única función del pasado, su única justificación concebible, era producir el presente. Según esta manera de proceder, sólo se da gran importancia descriptiva a aquellos aspectos del pasado que parecen tener alguna afiliación causal con los sucesos y estructuras del tiempo presente.

Todo el discurso nacionalista tras el advenimiento de Gandhi trata de responder a una pregunta implícita: ¿cuál es la mejor manera en que los indios pueden derrotar y eliminar al gobierno británico? Argumentos acerca de la autonomía, la condición de Dominio (pertenecer a la Comunidad Británica de Naciones, British Commonwealth), la plena independencia, por ejemplo, son todos

diferentes respuestas a la misma pregunta histórica. Caen, usando la metáfora de Gadamer, dentro del mismo horizonte de historia política,[9] un concepto que distingue de una manera útil pero sin ser dogmática entre lo posible y lo imposible. Una observación más detenida revela que, en los primeros horizontes del discurso anticolonialista, esta pregunta no existía. Si observamos el horizonte histórico habitado por Bankimchandra o Bhudev Mukhopadhyay, esta pregunta, al menos en esta forma, no está dentro de la órbita de posibilidades de su pensamiento.[10] La *paradhinata* —sujeción a un gobierno extranjero— está demasiado fresca y es demasiado abrumadora como para permitir tales pensamientos impracticables. El gobierno extranjero es una suerte de condición *a priori* de su pensamiento, un límite profundamente odiado que ellos, por más que lo odien, no pueden superar. Todas las operaciones de pensamiento posibles son, en consecuencia, llevadas a cabo dando por sentado esta condición. Estos autores permanecen dentro de estos límites no porque apreciaran el régimen británico. De ciertas maneras, su rechazo a una civilización colonialista, occidental y racionalista frecuentemente profundiza más y es más fundamental que el de los nacionalistas posteriores; pero simplemente no ven el final de la sujeción colonial como un proyecto históricamente factible. Para ellos la pregunta histórica trascendental, alrededor de la cual giraba toda la reflexión social, era: ¿cómo fue que una civilización con tan variados recursos quedó sujeta al colonialismo? Pero ésta era una pregunta muy diferente de la de cómo tal sujeción podía eliminarse políticamente. Es importante tomar en cuenta, metodológicamente, que no se da a esta segunda pregunta una respuesta negativa, pues la pregunta no llega a ser planteada dentro del discurso nacionalista.

El anacronismo distorsiona nuestro juicio histórico al dar la apariencia de que la pregunta alrededor de la cual el pensamiento de los primeros nacionalistas se estructuraba era también aquella pregunta evidente del pensamiento nacionalista posterior y más

maduro. ¿Qué, desde esta visión, puede ser un tema más central, más natural del discurso nacionalista que el fin de la sujeción imperial? Además, ¿cómo podemos llamar “nacionalista” a un discurso hasta que no tiene la valentía de pronunciar este desafío elemental? Los que discuten en este tenor plantean, en mi opinión, un punto que es en principio correcto, pero no logran llegar a la conclusión correcta. Asumen que el pensamiento, o más difusamente la *mentalité*, de estas primeras generaciones era nacionalista, pero de un tipo débil, vacilante, transigente. Pero esto no convence. De hecho, su discurso no es verdaderamente nacionalista en sentido estricto si la condición conceptual interna para usar el adjetivo es la presencia de la idea de una nación determinada con fronteras claras, principios de inclusión libres de ambigüedad, establecidos por un claro acto de elección. Más adelante veremos que hay razones de peso también para abstenerse de esta descripción común.

Pero el argumento del nacionalismo homogeneizador es tan plausible y potente que es difícil permanecer indiferente ante su seducción. Es una ironía que los historiadores que con tantos trabajos evitan la compañía del nacionalismo ordinario por razones de ideología, a veces caigan en su trampa metodológica. Una vez que admitimos la plausibilidad de la visión homogeneizadora aceptamos la traducción fundamentalmente errónea de las dos preguntas como equivalentes perfectos; entonces, es imposible mantenerse alejado de las clásicas respuestas y juicios anacrónicos. Si la segunda pregunta resuena por todas partes en la historia de las sociedades coloniales, parecería que los escritores de épocas anteriores ofrecían una respuesta negativa. En versiones más toscas de tal forma de escribir la historia quedaría contundentemente demostrado que un escritor, cuyo pensamiento considerara la libertad como políticamente imposible pero viera al colonialismo como algo tan odioso que no pudiera dejar de soñar con él, era un colaborador del gobierno británico. Esto ha de pasar

si la historia descuida la manera en que el tiempo y los horizontes vivenciales cambian lentamente y construyen una interioridad seudoparadigmática de preguntas, respuestas, procedimientos, presupuestos, desafío y conformidad. En ese caso el horizonte histórico no es una metáfora, sino un verdadero y riguroso concepto histórico. Si no, caeremos muy frecuentemente en las notorias dificultades de leer los silencios.

Hay una segunda forma en la que la infelicidad del anacronismo se repite en el análisis del nacionalismo indio. Una visión anacrónica implicaría que cuando buscamos la historia, o sea los orígenes, las primeras etapas de nacionalismo indio, debemos hallar a éste en una forma convenientemente más pequeña, más pálida, o si no inmadura, una versión a escala reducida del floreciente nacionalismo posterior. En los primeros periodos, así, esperaríamos encontrar una versión más pálida de patriotismo, no el ardiente entusiasmo por su país que parecen experimentar los congresistas posteriores o sus representantes intelectuales. A esta visión le sería mucho muy difícil reconocer como un antepasado del nacionalismo indio a un sentimiento de patriotismo que no fuera por el país de hoy, ya que hoy esos dos patriotismos serían políticamente opuestos. Para nuestra sorpresa, parece que no hay tal conexión necesaria entre ser patriota y ser indio. De hecho, históricamente, esta configuración de la conciencia se hace nacionalista antes de hacerse india. Afortunadamente, la indianidad no es completamente una idea nueva; pero ciertamente es un suceso posterior. De haber sido sólo una idea nueva, esta indianidad habría sido una vacía pretensión, y un amplio movimiento histórico y un Estado democrático constitucional tras la independencia no habrían podido sostenerse de una hebra tan delgada. Al ser una identidad históricamente disponible, aunque de origen posterior, podía llevar a cabo tales tareas históricas. El anacronismo, al pretender que era una identidad que existía desde tiempos inmemoriales, estimula un optimismo injustificado; una apreciación de su trayecto histórico,

más reciente y comparativamente precario, entrañaría la aleccionadora idea de que este pueblo no ha tenido el hábito de ser indio durante mucho tiempo, y los proyectos políticos deben tomar en cuenta lo reciente de esta historia.

El estado de la historia y de la conciencia histórica india en este sentido parece seguir muy de cerca lo que dijera Gramsci sobre una fase similar de la invención del nacionalismo italiano, dentro del cual había un conflicto similar entre dos corrientes. Una de ellas, la más romántica y ciertamente la más eficaz narrativamente, fue la corriente del inmemorialismo, la cual dibujaba tímidas y dudosas líneas de continuidad desde el pasado romano de Italia hasta su miseria actual. La otra corriente reconocía la modernidad y cualidad de construida de la identidad italiana. Debido a fracturas en la historia de Italia, similares en ciertas formas al colonialismo, "el pasado no vive en el presente",[11] como diría Gramsci en tono de lamento. "No es un elemento esencial del presente, o sea, en la historia de la cultura nacional no hay continuidad y unidad. La afirmación de una continuidad o de unidad es sólo una afirmación retórica o tiene el valor de mera propaganda engañosa, *es un acto práctico quetiende a crear artificialmente lo que no existe"*,[12] Desafortunadamente, Gramsci cae demasiado ocasionalmente en el falso objetivismo de creer que semejante conciencia es pura imaginación, sin lograr notar, en contra de su propio pensamiento, que semejantes imaginaciones —engastadas, cristalizadas, alimentadas durante un tiempo suficientemente largo— producirían la conciencia objetiva o naturalmente existente.

Lo que Gramsci dice sobre la fragmentación de la historia es asimismo verdad con respecto a la India. Es cierto que cada siglo tiene su propia literatura, pero no es verdad que esas literaturas sean producidas por el mismo pueblo "común". Cualquier intento de generalizar un "principio pasado" es por ello imposible y al mismo tiempo uniría y separaría trágicamente al pueblo; precisamente porque a lo que se alude es a un pueblo nuevo. Son indios; no una

continuación de los antiguos hindúes, ni de los musulmanes; tampoco es verdad, como en ocasiones dicen historias bien intencionadas, que no hubiera fricciones o distanciamientos entre estas comunidades. Pues incluso si las relaciones del pasado eran pacíficas, los principios sociales en que descansaba tal apacibilidad serían arcaicos y prácticamente inútiles en los tiempos modernos. Cualquier intento de apelar a una amplia identidad más antigua —hindú o musulmana— no podría sino crear unidades, que serían mucho más difíciles de unir en formas a su vez más integradoras.

Debido a esta fragmentación de la historia previa

> es imposible una hagiografía nacional unilineal: cualquier intento de esta naturaleza aparece inmediatamente como sectario, falso, utopista, antinacional, porque uno se ve forzado a arrancar o despreciar inolvidables páginas de la historia nacional […] No hay tal cosa [una historia nacional] en Italia, donde uno debe buscar el pasado a la luz de una antorcha para descubrir el sentimiento nacional, y moverse con la ayuda de distinciones, interpretaciones y discretos silencios […] La idea preconcebida de que Italia siempre ha sido una nación complica toda su historia y requiere de antihistóricas acrobacias intelectuales […] La historia era una propaganda política, pretendía crear una uhidad nacional —es decir, la nación— desde afuera y en contra de la tradición, al basarse en la literatura. Era un deseo, no un movimiento basado en condiciones ya existentes.[13]

DESCUBRIMIENTO DE UNA COMUNIDAD NACIONAL

La inmanejable modernidad de la nueva identidad de una nación, especialmente una nación movilizada para actuar por sí misma, constantemente perturba el pensamiento de los primeros nacionalistas. No han nombrado todavía una comunidad que tomará la responsabilidad de oponerse al colonialismo. Curiosamente, lejos de que haya una India unida, una nación inmanente que es reprimida, los propios procesos de conciencia muestran hasta qué punto el nacionalismo es un producto histórico del colonialismo, cómo, pese a su diferencia fundamental, el colonialismo fue una condición histórica previa para cualquier conciencia nacionalista

moderna. Así, la responsabilidad, el papel, el carácter del nacionalismo surge primero en la historia que la comunidad que llevará a cabo esta responsabilidad; la responsabilidad nace antes de su agente. Y al contrario de lo que se dice en la hagiografía común de la nación india, lo que esta comunidad será es objeto de alguna confusión y ocasionalmente de disputas. Es posible para los primeros escritores especular acerca de una comunidad hindú o musulmana que cumple este papel, tanto como acerca de una identidad territorial de un orden radicalmente nuevo.

Como estos escritores aún no han escogido a su nación, es más adecuado llamar a la conciencia política de esta etapa con otro término, por ejemplo anticolonialismo. Pero es un error pensar que hasta que no se manifiesta el nacionalismo en el sentido posterior, no hay una conciencia política. Equiparar lo político con lo nacionalista es, una vez más, un poderoso instrumento de las versiones ideológicas nacionalistas. Niega a cualquier oposición al colonialismo que no sea ese nacionalismo, a cualquier disidencia organizada según otros lincamientos, el título a la gloria de la oposición. No obstante, cualquier involucramiento con la estructura del poder colonial —todo el conjunto de asuntos políticos en el mundo colonial, desde su economía política hasta su mundo de significados y sus políticas del lenguaje, la batalla entre el alto lenguaje de los colonialistas y la lengua vernácula— debe considerarse político. Sin duda el lenguaje de la política con frecuencia tiende a ser sutil y simbólico. La política a menudo se torna una competencia para conquistar el uso del lenguaje, una cuestión de desafío a normas lingüísticas y simbólicas. De hecho, todo el mundo colonial parecía perfectamente apto para un teatro de desafíos típicamente austinianos.

Debido a la avasalladora naturaleza del control colonial, los intelectuales de la primera generación tenían que saber sumamente bien cómo hacer cosas con las palabras: en verdad, las palabras eran el terreno en el cual se ejercía casi toda la política. Pese a su

carácter simbólico y subliminal, la naturaleza política de tales actuaciones lingüísticas no debe pasarse por alto. La política en una sociedad colonial es un mundo de enunciados performativos. Desde luego, no se trata de enunciados performativos en el marcado sentido en el que Austin escribe sobre ellos, donde hay una relación constitutiva entre la palabra y el acto, es decir, enunciar la palabra es llevar a cabo un acto que está incluido en ese nombre.[14] Parece, empero, que en el mundo de la política hay una forma de hacer cosas con las palabras con relación al contexto. Entre más cosas se proscriben y excluyen, y entre más privaciones se atribuyen a las acciones, más parece que enunciar una palabra se vuelve un acto de desafío. Es en este sentido que tales enunciados son políticos, aunque actos políticos abiertos, externos, no se sigan inmediatamente de ellos. Y el que sea ocioso esperar que actos correspondientes surjan de las palabras es señalado por el estilo, manera y cualidad de la enunciación de las palabras mismas. Paradójicamente, esto se expresa tanto en la subrepticidad con la que se enuncian, como en la frecuente intervención del humor, como también en el cierto grado de audacia que se necesita cuando se llega a decidir en favor de la enunciación, no en el extremo subterfugio del silencio.

En esta etapa temprana, encontramos una forma de concienciadiscurso que se relaciona genéticamente con el nacionalismo maduro, pero que es distintivamente diferente de él. Si estuviera de moda ahora tomar en serio al estructuralismo, uno podría decir que se trata de una diferencia entre las relaciones genéticas y estructurales de dos discursos, y que además revela las tentaciones prolépticas que se dan al meditar periodos tan contiguos y genéticamente conectados.[15]

Esta conciencia, aunque no es nacionalista en sentido estricto, es anticolonialista, porque apenas hay duda de su obscura y angustiada oposición al dominio colonial y del destino que ha impuesto a la sociedad india. De hecho, su oposición al colonialismo está

moldeada en el mismo molde pesimista que el rechazo rousseauniano de la civilización,[16] quizá una razón por la cual a tanta gente de esta generación le pareció que Rousseau le cuadraba más que los pensadores racionalistas de la Ilustración.[17] El colonialismo es una experiencia tan penetrante e ineluctable para ellos, están tan convencidos de su malignidad y de que no es posible derrotarlo que, para aquéllos que no lograban aceptar su valor positivo, cubría todo su mundo con una sombra de melancolía. Con todo, esto no es, en rigor, nacionalismo. El rechazo que representa es más intuitivo y visceral, un sentimiento de pesimismo y angustia históricos sin ninguna idea clara sobre algún recurso, por no hablar de un programa. Siente casi a ciegas, cree, espera que el colonialismo tendrá que ser combatido; pero apenas tiene una idea de cómo y por quién, qué concepción estratégica habrá de seguir.

El anticolonialismo, en el sentido en el que uso el término, *faute de mieux*, es muy diferente del sentido corriente en el que los marxistas lo usan en general. Esta estructura de pensamiento es una actitud meramente de oposición hacia el colonialismo, y si hacemos un recuento de todas sus características históricas resulta más una crítica cultural, un resentimiento por la ignominia en lugar de un rechazo político-económico de sus intenciones civilizadoras. Su melancolía no se vuelve optimismo antes de convertirse en nacionalismo propiamente dicho. De ser una reacción negativa hacia el poder colonial, se vuelve positivamente una conciencia de una nueva identidad. Hay que notar, sin embargo, que este algo que apoya no está presente ante él de una forma objetiva. Tiene que ser construido, imaginado para que exista. Y el pesimismo de la conciencia anticolonial surge en parte de su incapacidad por encontrar fácilmente una adecuada base social para su insatisfacción y su crítica. La hostilidad hacia el colonialismo, que todo conquista, se siente desde la base de identidades más antiguas, limitadas, fragmentadas —regionales, hindúes, musulmanas, bengalíes o más bien de *babus* (indios que sabían leer

y escribir en inglés y habían recibido alguna educación inglesa)—ninguna de las cuales en su meditación de la historia parece tener muchas oportunidades de triunfo sobre el aparato colonial. Para que surjiera ese optimismo histórico, tenían que encontrar una nueva identidad; aunque esta identidad se produce mediante manipulaciones de las identidades anteriores, alguien como Bankim podría decir astutamente que esta identidad, este nuevo “nosotros”, nunca ha sido derrotado, porque nunca se ha opuesto históricamente al colonialismo.

En esta etapa de anticolonialismo, o cualquier otro término más elegante que se le dé a esta estructura de la conciencia, los escritores expresan una idea en principio negativa. Sin embargo, tiene un lado interesante que debemos explorar. Incluso el nacionalismo paleolítico requiere de algún sujeto colectivo; la ignominia del colonialismo debe verse como un sufrimiento que es colectivo, de un sujeto colectivo que es más amplio que el autor, y que lo envuelve. Como se trata de una forma de pensamiento que por definición es colectiva, sus sílabas sólo pueden ser enunciadas por un sujeto colectivo o en su nombre, para usar el tropo foucaultiano de *enoncia-tion.*[18] Pero lo notable de esto es que el sujeto colectivo no se relaciona con el nacionalismo desarrollado mediante una relación de ontogenia normal. No es una forma más pequeña, débil, delgada, temprana del mismo sujeto que será llamado la nación. La nación, en la India tanto como en Italia, es una cosa sin pasado. Es radicalmente moderna. Sólo puede buscar subterfugios de antigüedad. Teme enfrentar y aceptar su propia, terrible modernidad, porque aceptar su modernidad es hacerse vulnerable. Como una propuesta de vida moderna, en una escala sin precedentes (tanto en términos de mera expansión como del puro poder del bien y del mal que puede hacerse al establecer un estado moderno), en una sociedad que todavía conoce únicamente un criterio legitimador —la tradición— debe procurar encontrar disfraces de pasado para estas propuestas totalmente modernas.[19]

Las narraciones siempre se relacionan, explícitamente o no, con cierto sentido del yo. Las narraciones nunca pueden ser racionales en por lo menos un sentido de este criterio universalmente admirado pero huidizo. Una visión racional es, para usar la elegante frase de Thomas Nagel, "la visión desde ninguna parte".[20] Un caso racio nal es el que se procura en nombre de nadie en especial. Las narraciones siempre se cuentan desde el punto de vista de alguien para tomar control de la aterradora diversidad y amorfía del mundo; literalmente producen un mundo en el que el yo se siente como en su casa. O, quizá el proceso quede mejor descrito si decimos que alrededor de una casa en particular tratan de plasmar una imagen de alguna especie de un mundo ordenado, inteligible, humano y habitable. Como aquí estamos hablando de narraciones colectivas, esta ancla se encuentra en la identificación de un yo *colectivo.*

Originalmente, el anticolonialismo es pronunciado por los yos colectivos tradicionales, comunidades que eran dadas en términos de antiguas definiciones sociales, más segmentadas. En esta etapa, la comunidad que ejecuta esta *enonciation*, o que se espera lo hará en el futuro, permanece curiosamente indeterminada. Es a un "nosotros" bastante difuso al que se incita a hacer esto. De hecho, parece que escritores finiseculares tenían curiosamente un desinterés en escribirlo con todas sus letras, al dirigir su atención hacia un análisis de la fuerza y debilidades de este grupo y sugerir una teoría política, para transformarlo en una fuerza ideal adecuada para esta enorme tarea. El proceso intelectual no se dirige hacia una autoenumeración del sujeto colectivo, aún difuso, inmediato, primordial. Lo típico es que estos argumentos se interesen en minar la reivindicación ideológica de la administración colonial y sus colaboradores, esa estridente reivindicación que irrita particularmente a los indios, según la cual los ingleses estaban civilizando a un pueblo salvaje. Esta reivindicación concierne la aceptabilidad de la modernidad —truncada, oportunistamente editada y abreviada— ofrecida históricamente mediante el

colonialismo. A menudo discute los principios comparativos de la organización de los dos órdenes sociales.[21]

Posteriormente, este “nosotros” se confunde con “indios”; pero es instructivo analizar el proceso mediante el cual esto sucede. La indianidad, junto con otros atributos y entidades del mundo social, es también una construcción histórica. En realidad, esta India era nueva pero requería de la ilusión de una existencia eterna. Y, curiosamente, fueron los escritores europeos que escribían sobre la India como parte de un movimiento antiilustración los que construyeron esta India y la presentaron a los indios que buscaban una identidad.

No se trata de una ironía despreciable; y señala una red de complejidad intelectual que tiene que ser desentrañada con sensibilidad en tendencias individuales discretas. La “imagen” de la India o del “Oriente” que emergió en los siglos XVII y XVIII, y que llegó a afectar ominosamente al discurso social indio y las autoimágenes que descansaban en su base, no era una imagen simple producida por un movimiento único, y de una homogeneidad indudable.[22]

Además, aunque el esbozo general de esta imagen era repugnantemente orientalista, gran parte de los detalles reales los produjo una tendencia que, aunque tal vez romántica, no era “orientalista” desde ese punto de vista, sino más bien buscaba crear una imagen del Oriente que presentara un contraste a Occidente, señalara sus deficiencias, o en algunos casos fuera un fuerte rechazo de las reivindicaciones monopólicas propugnadas por formas dominantes de racionalismo.

Cualquiera que sea su origen en la erudición occidental o en el material publicista indio, esta pretensión de antigüedad india era completamente necesaria y al mismo tiempo ampliamente falsa. En consecuencia, es imposible aceptar inocentemente la mitología del nacionalismo según la cual esta India fue reprimida (es decir, debía haber existido para ser reprimida), y poco a poco cobró fuerza, cohesión, una organización política y una conducción de origen

divino, para llegar a ser una conciencia y una libertad. De hecho, este proceso histórico era un asunto menos lineal y bastante más tentativo.

Si los indios pensaran como los bengalíes de antaño en todos aspectos, no existiría un nacionalismo indio. El "nosotros" del intelectual bengalí, incluso cuando se le incita a luchar contra la injusticia de los británicos, era inicialmente una cosa muy limitada y bastante provinciana. Los intelectuales se especializaban en detectar la injusticia y la discriminación y eran vistos por los gobernantes muy generalmente como una tribu muy ingrata. Podían volverse desafectos de maneras extrañamente diversas, aparte de ver rechazadas sus solicitudes de ascenso, o llevar una melancólica estancia de 18 años en el mismo escalafón de la jerarquía burocrática —la razón principal que Anil Seal identifica, por la que el gran novelista Bankimchandra Chattopadhyay se hizo escritor.[23]

Los intelectuales desafectos en un principio se quejaban solamente de casos concretos y específicos de injusticia, y pensaban que la que apreciaría su sentido de la ignominia era gente como ellos —educada, de clase media, acomodados beneficiarios del orden colonial. Políticamente, los prospectos para tal organización hecha de *babus* bengalíes afrentados, como algunos de ellos se daban cuenta, no podían ser muy halagüeños. Un sindicato de funcionarios civiles descontentos muy difícilmente podría tomar el imperio británico. En general, los *babus*, aunque conscientes de la ignominia política de la sujeción, consideraban sus beneficios materiales como una compensación suficiente para semejante insulto abstracto. En consecuencia, concentraron sus energías primero hacia su propia prosperidad y dedicaban los ánimos que les quedaban a la reforma social. Para que el programa de oposición siquiera fuera practicable, requería de un sentido de la injusticia que fuera abstracto y general, el cual pudiera ser compartido por un grupo más amplio cuyas alegrías y tristezas

sociales se producían de manera diferente a las de los *babus* de Calcuta.

En Bengala, el primer paso en esta dirección se dio cuando el colonialismo se vio como la cruz que cargaban no sólo los *babus* formados en el Presidency College (colegio universitario de enseñanza occidental en inglés, patrocinado por hindúes ortodoxos), sino aquella colectividad abstracta, si bien totalmente ignorante de sí misma, llamada el conjunto de la comunidad bengalí —*bengali jati.* En la primera etapa se suponía que la parte más numerosa y difusa de esta "nación", su sector no *babu*, debía marchar en silenciosa obediencia bajo el comando general de los elocuentes comandantes urbanos. Pero en las últimas obras de Bankim ya podemos detectar un indicio de intranquilidad y atisbos de una voltereta romántica de esta relación —de una élite que sigue a un pueblo en movimiento, un pueblo al que debe seguir, como dijo Disraeli, porque los miembros de esa élite son sus dirigentes.

Como una nación, sin embargo, los bengalíes resultan una gran decepción. Los recursos históricos y contemporáneos de los bengalíes aparecen lamentablemente cortos para una tarea tan audaz como la de tomar el imperio británico. Si el pasado fue alguna especie de indicio de cómo sería el futuro, su historia no prometía un gran desafío marcial. Animados por estas consideraciones, los intelectuales anticolonialistas logran algo así como una fatalidad histórica: destruyen las fronteras de su "nosotros" "natural" y empiezan a extender su "nosotredad" en diferentes direcciones en un desesperado experimento de formar coaliciones. Muchos de ellos, incluyendo a Bankim, pensaron seriamente en desplegar el "nosotros" de los hindúes con diferentes grados de perplejidad, culpa y actitud defensiva. Éste surgió como un "nosotros" de antigüedad inmemorial, listo para usarse, si bien un hinduismo políticamente unificado se veía sospechosamente artificial. Posteriormente, este "nosotros" llegó a ser coextensivo con lo que se conoce generalmente como la India, aunque rastros de

identidades anteriores que no fueron reconstruidas todavía se aferraban a la nueva. Rajputs, marathas, sikhs, poco a poco llegaron a asegurarse un lugar en este proceso de ampliación del yo colectivo. Y esta inclusión extraordinaria se logra mediante la apertura del contrato narrativo, en el que los bengalíes establecen un contrato narrativo con comunidades que en realidad no habían tenido nada que ver con ellos en el pasado, constantemente manipulando las divisiones de las fronteras de su yo colectivo nacional.

Curiosamente, los británicos, a diferencia de sus imitadores indios, podían escribir “historias de la India” sin complicarse la vida, pues escribían acerca de una India que estaba definida desde el exterior, un territorio unificado contingentemente por la expansión política. Definir las fronteras de la India británica era una operación simple; sólo se necesitaba echar una mirada al mapa más reciente de las anexiones británicas. En contraste, la India que Nehru descubrió con tantos trabajos era una India mucho más difícil de definir, ya que los nacionalistas que él representaba buscaban demarcar sus fronteras mediante un principio interno más escurridizo.

Darse una historia es el acto más fundamental de identificación propia de una comunidad. Nombrar a la nación india, me atrevo a sugerir, se logra en parte mediante un contrato narrativo. Escribir una historia de la India empezando por la civilización del valle del Indo se caracteriza por una impropiedad. Una India definida interiormente, una India de una comunidad nacional, sencillamente no existía antes del siglo XIX; hay, por tanto, un inevitable elemento de “fraudulencia”, en el sentido de Gellner, en todas esas construcciones. “La historia de la India” es una cosa omnímodamente evidente de suyo sobre la cual escribir y esta poderosa transformación de algo que es fundamentalmente inseguro en algo agresivamente evidente de suyo es precisamente la marca de una construcción ideológica. Es ideológica porque

parece no haber ninguna otra manera razonable de escribir la historia de estos objetos históricos.

En este caso, lo fraudulento y lo imaginario son solamente redescripciones mutuas. Si nos detenemos en el modelo de Gellner, dejamos nuestro análisis del nacionalismo peculiarmente incompleto. Es bastante inútil llamarlo fraudulento si no hay lugar para una historia correcta, verdadera y completamente objetiva. Lo fraudulento presupone la posibilidad de un relato en principio sin distorsiones. Desde luego las ideologías nacionalistas a menudo operan importantes distorsiones de la historia y por supuesto tales falseamientos tienen que ser mostrados y descartados. Pero en este proceso parece estar involucrado un problema diferente que, a falta de un mejor término, podemos llamar, siguiendo a Gadamer, "el principio de la historia de efectos".[24]

LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO COMO HISTORIA

Al tratar la historia como la memoria de un pueblo, como un discurso en el que un pueblo vuelve a contar su propio pasado, al principio parecemos toparnos con la suerte de impropiedad que Gellner ha criticado con tanta severidad. La sabiduría de los celtas, para demostrar el punto con brutal sencillez, no es más que la sabiduría de los celtas, no el principio de la historia del pueblo británico. Para el Reino Unido es una construcción muy posterior; y hay algo bastante falso en decir que la historia del objeto *x* puede extenderse a una época en que no había objeto *x.* La única defensa posible de semejantes relatos podría ser que los tratamos como historias de espacios más que de pueblos. Pero las historias que los nacionalistas escriben son paradigmáticamente historias de pueblos. Por lo mismo, relatos de las hazañas de los satavahanas (dinastía que florece ca. s. II a. C.-s. II d. C.) o de los tughluqs (sultanato ca. s.

XIV-XV) eran los relatos de esas dinastías y, desde una perspectiva dudosamente generosa, del pueblo que gobernaban. Por ello, está claro que hay una lógica de apropiación ilegítima en la forma ortodoxa de escribir la historia de la India, empezando por la civilización del valle del Indo, la cual es vista con alguna justificación por nuestros vecinos como la historia antigua de Pakistán. Por supuesto, la historia de Mohenjodaro (antiguo asentamiento del Valle del Indo, ca. 2500-1700 a. C.) como historia antigua de Pakistán no es menos absurda o plausible que algunas otras como la historia antigua de la India. Es notable con qué ecuanimidad pudieron dividir los británicos entre los quejumbrosos súbditos de su imperio cosas tan intangibles como la antigüedad. Según veremos, sin embargo, la tesis de Gellner encuentra algunas dificultades.

La primera extrañeza es que si la visión de Gellner se toma completamente en serio, no se podría escribir ninguna historia de la India antes del siglo XIX, incluso desde la visión más optimista posible. Algunos se preguntarían si es legítimo escribir la del periodo inmediato anterior a 1947. El problema es que esta forma de pensar haría la escritura de la historia completamente equivalente a la existencia de imágenes culturales propias.

Este dilema ha estado presente en el corazón de la reflexión social nacionalista: se refleja en la dificultad que los nacionalistas tienen al escoger entre dos relatos de lo que sucedió en el movimiento nacional. Una visión es que en algún sentido se trata de una nación inmanente preexistente, que despierta a la conciencia y a una libertad posible. Y la tarea tras la independencia es defender una nación cuya existencia conceptual y emocional de hecho es históricamente incuestionable. Al mismo tiempo, los nacionalistas no pueden renunciar por completo a una segunda visión, la cual implica que un pueblo indeterminadamente definido llega a adquirir un Estado, y la nación ha de ser construida posteriormente por este Estado y aquéllos de sus dirigentes que admiramos particularmente.

Es cierto indudablemente que al apropiarnos de la historia de los satavahanas actuamos de una forma antidemocrática, sin consultarlos sobre si les hubiera gustado ser incluidos en nuestra historia. Por supuesto que es una forma discursiva de privar a los satavahanas de sus derechos de representación; de ser satavahanas, lo cual eran totalmente libres de ambigüedades, los convertimos en indios antiguos, erigiendo en petición de principio que algo nacido en el siglo xix pueda tener una biografía que se remonta a más de un milenio. Pero todavía hay otras dos dificultades. En primer lugar, poco es lo que se puede hacer más allá de tener esta conciencia de esta estructura retrospectiva de los relatos históricos y cuidar de que no nos haga caer en la trampa de una sutil falsificación empírica. Es poco probable que se pueda hacer más. Pues, en segundo lugar, si llevamos la visión de Gellner al extremo, acabaría en el principio bastante inconveniente de que sólo los satavahanas pueden escribir historias de los satavahanas con una visión histórica libre de distorsiones; y como ya no queda ningún satavahana, dada esta teoría de autenticidad deben, en aras de la verdad, ser condenados a la nulidad histórica.

De hecho, la historia del pasado se vuelve imposible de un modo radical. La condición para escribir una historia correcta, objetiva (en oposición a una fraudulenta) sería que las identidades históricas no deben ser transformadas o ser objeto de manipuleos. Se ha demostrado muy convincentemente que el destino histórico de los sucesos es vivir a través de sus efectos, los cuales les otorgan una irónica inmunidad contra el desgaste. Es imposible desenmarañar la historia de los sucesos de la historia de sus efectos; por ello vivimos siempre dentro de una "historia de efectos". Para usar el estilo de razonamiento más analítico de Danto,[25] añadir cada uno de los enunciados significativos a la comedia o narración histórica previa reacomoda la estructura de la narración misma.

El nacimiento de un hijo varón de Motilal Nehru, magistrado, próspero abogado de la suprema corte de Allahabad, nacionalista,

tiene que ser reconceptualizado cien años después como el nacimiento del primer primer ministro de la India. El suceso sigue “ocurriendo” en 1889, pero sus condiciones de descripción significativa quedan irremediablemente alteradas en 1947. Si ésta es la estructura dada del “yo histórico” y consecuentemente la única forma adecuada de descripción histórica, apenas queda algo que se pueda hacer para rescatar a los satavahanas de las garras de los historiadores modernos. El historiador moderno debe saber que son, en verdad muy narrativamente, indios antiguos; el historiador no puede sostener que esto sea así más que narrativamente, porque entonces aparentaría que no reconoce las condiciones en las cuales está reflexionando.[26]

Tales perplejidades de la descripción narrativa de la historia eran bastante familiares para la generación de Bankim, pues fueron responsables de muchas de las formas narrativas en las que los indios de hoy habitualmente moldean su historia. Bankim es un excelente ejemplo de con cuánta eficacia y consistente oportunismo se puede invocar y olvidar este principio narrativo. Algunos escritores —Bankimchandra Chattopadhyay y Rabindranath Tagore ante todos— son completamente claros acerca de la doble naturaleza de la comunidad imaginada. No sólo se incluye ahora a otros en este presente, los cuales antes no estaban representados en el ámbito del yo colectivo; esto es cierto con respecto a los pueblos del pasado. Bankim usa esto con una deliciosa falacia en sus argumentos, negando que los bengalíes hayan sido conquistados alguna vez, pues no había bengalíes en ese entonces, es decir, la frontera temporal de lo que consideraba ser su “nosotros” no se extendía a ese periodo deshonroso. Esto no le impedía afirmar una indudable ascendencia a los arios más antiguos, quienes, para los bengalíes modernos, basados en las pruebas comunes de territorio de raza o cultura, deben tener un parentesco verdaderamente muy dudoso con ellos. Desde luego

esto es posible porque nos estamos ocupando de una historia imaginaria, no de una académica.[27]

COMUNIDADES BORROSAS Y ENUMERADAS

Las comunidades imaginadas pueden colocar sus fronteras en el tiempo y el espacio en la forma que deseen. No siempre es razonable buscar criterios objetivos para estas cosas. Otra manera de decirlo sería que la objetividad que a menudo muestran es una forma histórica de objetividad. Es imposible justificar la objetividad de la totalidad, y fácil ver la difícil objetividad de sus consecuencias. Pero hay otra cosa que indicar sobre las comunidades imaginadas. Ya sea imaginaria o real, esta forma de concebir una comunidad es un instrumento teórico muy moderno y sin precedentes. El conocimiento de la historia europea desde el renacimiento definitivamente ayudó a los intelectuales a usar esta idea y figurar una forma apropiada de ésta para ellos mismos. Para entender sus implicaciones tratemos primero de mostrar con claridad qué es lo que está involucrado en esta afirmación. Imaginarios o reales, estos argumentos describen y conciben su comunidad de maneras que son bastante diferentes de las formas anteriores de concebirla, las cuales eran más genuinamente comunitarias.[28]

Llamemos a las concepciones anteriores de comunidad *borrosas.* Como esto es a todas luces una idea discutible, permítaseme intentar ser claro sobre lo que "borroso" significa exactamente en este contexto. Cualquier idea de comunidad se basa en una idea de identidad, la cual se predica a su vez de un concepto de diferencia. Pueblos que vivieron en formas sociales premodernas desde luego tenían un marcado sentido de comunidad, por lo general más intenso que el de las sociedades modernas. Controlaban su experiencia diaria de complejidad social mediante algún sistema de

reglas con el cual la gente podía ser clasificada como similar o diferente, tras lo cual sería tratada en consecuencia. Como los contactos con gente de otros grupos eran relativamente raros, no se requería de una elaborada teoría de la alteridad. Los grupos en los que la gente vivía tenían la cualidad que sociólogos como Toennies habrían llamado primaria, es decir, para pertencer a ellos el individuo no toma una decisión dictada por el interés. Sin duda esto reforzaba la cualidad de evidencia absoluta de las relaciones por las que estaban constituidos. Para mi argumento, es crucial entender estas comunidades *(gemeinschaften)* en el sentido de Toennies. Vivir dentro de ellas fomentaba un sentimiento de intensa solidaridad y pertenencia, pero el principio más importante de comunidad es que la solidaridad no se basa en una convergencia de intereses, lo cual distingue las *gesellschaften*.[29]

Hay una conexión curiosamente paradójica entre las teorías de *gemeinschaft/gesellschaft* y el proceso de formación de la nación. La teoría derivada de Toennies da gran énfasis a un conjunto interconectado de dicotomías: entre formas sociales modernas y tradicionales, solidaridades basadas en interés y en comunidad, la ilimitada posibilidad de extensión de las asociaciones *gesellschaften* y los “naturaímente” limitados contornos de las *gemeinschaften*, la solubilidad contractual de las “sociedades” y la naturaleza insoluble y primordial de la pertenencia a una comunidad. Esto, a su vez, puede ser demostrado que tiene alguna conexión con la distinción weberiana entre la perfectibilidad constante de las acciones racionales, y la repetitividad de los actos tradicionales —pues esto es lo que mantiene las fronteras de las comunidades más o menos constantes.[30]

A pesar de los considerables recursos de esta distinción, parece existir una dialéctica más compleja entre comunidad y modernidad nacionalista que tiende a ser minimizada con el uso de un modelo tan marcadamente dicotómico. Para entender esta relación histórica, tenemos que producir una mezcla de las diferentes y de ciertas

maneras encontradas comprensiones que proporcionan cada cual por su lado los argumentos de Gellner y Anderson. El nacionalismo moderno en general surge de una aspiración por controlar las fuerzas de la modernidad, y por ello se afilia al surgimiento y desarrollo de las organizaciones *gesellschaft.* Si el nacionalismo moderno se considera afiliado a estos procesos de transformación de las formas sociales, esto produce una paradoja. Históricamente, estas organizaciones tienden a erosionar —ya sea explícitamente o mediante procesos más sutiles y discretos— los primitivos tipos de pautas organizadoras, más pequeños, compactos y estrechos. No obstante, en cierto sentido, el nacionalismo trata de robarles, usando la frase de Marx, la poesía de la primordialidad, para tratar de argüir y justificarse mediante un discurso totalmente ilegítimo de aspiraciones inmemoriales y de indestructible comunidad. Los movimientos nacionalistas normalmente tratan de mostrar a la nación —en realidad producto de conjeturas de la modernidad— como una comunidad perdida, y que hay que recuperar. A menudo esta recuperación necesita de sacrificios políticos en gran escala que la gente común no está dispuesta a aceptar, si calculan sus acciones políticas según una evaluación puramente racionalista de costos y beneficios individuales. El lenguaje de individuos monádicos y sus intereses contractuales puramente calculadores no se ajustan a la retórica de las pasiones —sangre, sacrificio, memoria — que requiere el nacionalismo como movimiento.[31] Así que aunque es un fenómeno moderno, el nacionalismo debe hablar un lenguaje tradicional de las comunidades.

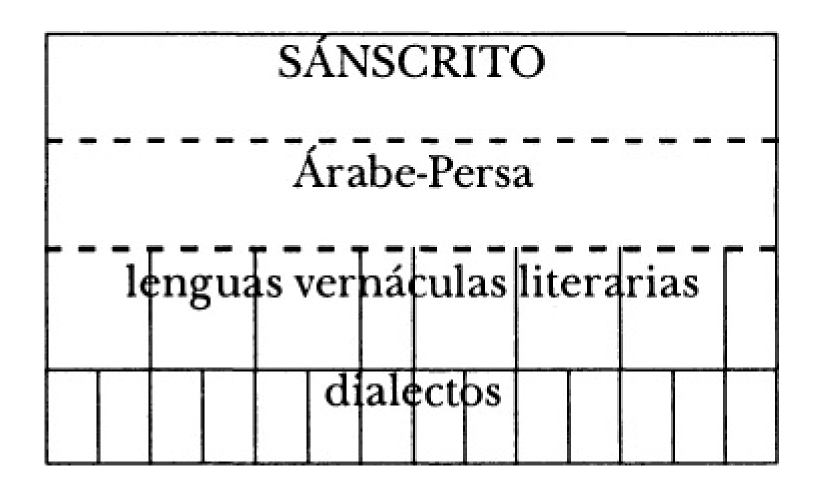
Abordemos ahora otra cuestión: la relación entre nación y aquellas identidades que históricamente la preceden y con las cuales debe competir, al menos en parte. En el argumento influido por la oposición de lo moderno a lo tradicional, algunas veces la relación es vista en términos excesivamente dicotómicos. Estos argumentos adscriben a identidades comunitarias preexistentes una cierta condición inexplicada de “dado con antelación”. Las

comunidades (las cuales, no lo olvidemos, se refieren a un principio de organización más que a una forma de grupos) se llaman primordiales, y la forma en que este término es usado no pasa de ser una efectiva negación de la historia.

Patentemente, la primordialidad indica una organización que es tan resistente al cambio que no se transforma con el transcurrir del tiempo histórico. De hecho, sin embargo, mucho de lo que recibe el calificativo de primordial y ahistórico resulta ser histórico tras un escrutinio más detenido.[32] Ocasionalmente, éstas pueden ser en realidad construcciones recientes que, como antigüedades falsificadas, se les da un recubrimiento artificial que simula la pátina. En las sociedades premodernas, se le da un valor tan alto a la antigüedad que las cosas construidas pueden incluir en sus principios de construcción un mecanismo que parece borrar su edad histórica. Dinastías fundadas recientemente están particularmente necesitadas de mostrar que su ascendencia se remonta a los descendientes de héroes mitológicos.

Argumentos sociológicos sobre el nacionalismo indio imponen frecuentemente el modelo dicotómico de manera bastante mecánica, para afiliar a todas las fuerzas que son modernas y “progresistas” al nacionalismo. A menudo el lugar de las comunidades en este modelo general lo toma, en el caso de la India, la región definida por una lengua distintiva, y la cualidad de ser natural, dada con antelación, primordial, se le confiere conceptualmente.[33] De esta manera, la dicotomía entre la región y la nación duplica las paradigmáticas oposiciones entre tradición y modernidad, *gemeinschaft* y *gesellschaft.* Es una ironía que, si miramos la evidencia, resulte que la pregunta de qué es primero, la nación o la región, es falsa, o al menos no muy útil que digamos. En realidad, la región, aunque culturalmente más homogénea, es una construcción tan histórica como la nación. Sorprende todavía más que, en algunos casos, la formación de una región lingüística tiene una antigüedad no mayor que el surgimiento de una conciencia

anticolonialista, ya que el surgimiento de una lengua distintivamente regional se relaciona con algunos procesos vinculados al colonialismo. Esto es particularmente claro en el caso de la lengua bengalí.



Incluso a Bengala, una región con una aguda conciencia cultural, le es difícil encajar en un modelo de una lengua por largo tiempo preexistente y en un sentido de condición de nación "india" que es relativamente reciente. Al definir a las regiones, la lengua es normalmente el criterio más importante. Pero esta lengua —que le da a la región su unidad y su nombre— no es algo dado.[34] Antes de la llegada de los ingleses, el mapa lingüístico de "Bengala" habría sido bastante confuso y extraño. El uso de la lengua estaba estratificado de varias maneras. Para ciertos propósitos, tradicionalmente, el sánscrito servía como una inaccesible lengua de la élite; para otros, el árabe y el persa. La inaccesibilidad de estas lenguas para la gente común se complementaba por otro lado con su universalidad entre la élite. Así, la estructura, en términos lingüísticos, duplicaría la estructura de las sociedades agrarias que Gellner esboza en su *Nations and, Nationalism*.[35]

Ha sido característico que un arreglo de este tipo compense la ventaja numérica de las clases inferiores mediante su división horizontal, y a la inversa, compense la relativa inferioridad numérica de los privilegiados mediante su homogeneidad cultural y su

cohesión política. En oposición a la clara singularidad del sánscrito y del árabe-persa, las lenguas vernáculas tradicionales no muestran una marcada forma normativa. El núcleo léxico consistente de palabras sánscritas, *apabhramsa* (formas lingüísticas no sánscritas) y *desaja* permite que sea relativamente fácil hablar la lengua vernácula. Bajo la capa de las lenguas esotéricas, así, existe una equivalencia implícita de dialectos. Como las lenguas no han sido objeto de una normalización, apenas es posible usarlas como patrones para identificar las regiones donde se hablan. Gran número de dialectos de características distintivas próximas cubrían una región. Trazar un mapa lingüístico era una tarea difícil cuando no imposible, porque las fronteras donde una lengua terminaba y otra empezaba eran generalmente difusas. El dialecto hablado en el noroeste de Bengala apenas se diferenciaba del maithili de las regiones vecinas; en el sur, la lengua de Medinipur era insignificativamente diferente de la de Orisa.

Subsecuentemente, la nueva élite alfabetizada creada por la educación occidental poco a poco abandonó el cortesano árabe-persa o el sánscrito de los sacerdotes como lenguas de alta cultura; trató de crear una alta cultura bengalí mediante la imitación estructural, a veces incluso sintáctica, del inglés. Gradualmente, por medio de la selección histórica del dialecto privilegiado de algún área, esta élite dio lugar a una nueva norma lingüística. El desarrollo de la imprenta y las posibilidades de normalización que traía ayudó a que esta norma fuera adoptada conscientemente por las élites de las subregiones; tanto así que poco a poco se avergonzaron de hablar en el dialecto que en una época anterior habría sido la bandera cultural de la región. Una vez que tal lengua “mayúscula” se desarrolla, todos los dialectos pueden ser diferenciados de ella como lenguas “minúsculas”. Sólo entonces es posible trazar un mapa lingüístico de una región con algún grado de claridad, pues lo que pasa en Bengala se repite en las regiones correspondientes de Bihar y Orisa por un proceso similar de establecimiento de una

norma, alrededor de una lengua hindi y una lengua de Orisa construidas de manera similar. En menos de cien años un área que estaba cubierta por una masa de pequeños dialectos se reestructura lingüísticamente en dos o tres regiones que usan las muy autoconscientes lenguas de sus respectivas altas culturas.

De hecho, esta cualidad de construido se manifiesta claramente en intentos de moldear una larga historia que la alta cultura bengalí de los tiempos modernos se da a sí misma.[36] Sólo después del periodo siguiente al siglo XVIII se puede hallar una especie de antepasado histórico identificable del bengalí literario moderno. Pero esta cultura requiere una rancia alcurnia; y, en consecuencia, esta cultura literaria altamente confiada se da a sí misma una genealogía curiosamente idiosincrásica y oportunista. Es interesante verla moverse en las entreveradas antigüedades de unas cuantas regiones contiguas y fluctuantes para hacer sus compras de pasado histórico. Para este propósito se apropia felizmente de los *dohas* (coplas sueltas) budistas de Nepal y la espléndida poesía de Vidyapati como los indiscutibles ancestros de la literatura bengalí moderna. Por tanto, no deberíamos dejarnos engañar por la impresionantemente antigua ascendencia que las regiones y sus lenguas nos imponen. A menudo, el proceso por el cual la región adquiere un yo no es más antiguo que los que hacen surgir a la nación india algunos años después, y algunas veces los procesos que contribuyen a ello son los mismos. Así, la dicotomía de una nueva nación y una región antigua, en parte impuesta a nuestro pensamiento por la estructura del razonamiento de la sociología de la modernización, debiera ser vista de una manera más crítica.

Regresemos ahora a algunos aspectos de lo que antes llamamos la comunidad borrosa. De varias maneras, las comunidades en las que la gente se ve a sí misma viviendo, eran borrosas comparadas con la comunidad o con la nación que ahora se propone. Esto no implica que las personas de antes no hayan sabido cómo manejar la complejidad social en la forma de la presencia de otros en sus

propias vivencias. Hubieron de conocer otros individuos en sus pueblos como parte de la rutina diaria o algunas veces en circunstancias extraordinarias, como durante las peregrinaciones. En todas estas ocasiones, tendrían a su disposición conjuntos bastante elaborados de reglas de diferenciación por medio de las cuales se determinarían sus reacciones respecto de otros. Si la otra persona pertenecía a un nivel de su comunidad —digamos, su grupo de casta endógeno— sabría exactamente qué hacer. Sin embargo, tal precisión no se extendía a los demás aspectos de la identidad o de la comunidad de una persona: se dirigía solamente a cierto tipo de actividades y prácticas.

Aparentemente, nunca se les ocurriría a miembros de estas comunidades preguntar cuántos de ellos —de la misma casta, de *vaisavas*, o *saivas*— había en el mundo. Una forma diferente de esta borrosidad sería una relativa falta de definición de dónde terminaba la comunidad de uno (o incluso la región) y empezaba otra. Al pedírsele que nombrara a su comunidad (*samaj*),[37] una de estas personas podía usar, dependiendo del contexto, el nombre de su aldea, localidad, casta, o religión —pero rara vez su grupo lingüístico, por no hablar de su nación.

Así, las comunidades del pasado tienden a ser borrosas de dos maneras, en las cuales ninguna nación puede darse el lujo de ser. En primer lugar, tienen fronteras borrosas, porque algunas identidades colectivas no tienen una base territorial. Religión, casta y grupos endogámicos, todos se basan en principios que no son primariamente territoriales. De hecho, habría un sentido de que la “región”, el mundo circundante, está colocado dentro de un mundo que es amplio, lejano, vasto y sin límites, pero tanto la cercanía como la vastedad serían borrosas en el mismo sentido. La gente se hubiera visto en aprietos al tratar de indicar dónde terminaba lo cerca y dónde empezaba lo lejos y en realidad no se habría tomado la molestia de hacerlo.

En segundo lugar, parte de esta borrosidad del mapa social proviene quizá del hecho de que las comunidades tradicionales, a diferencia de las modernas, no están censadas. La implicación más importante de esto es lo siguiente: no veían los procesos históricos como cosas que podían ser sometidas a la voluntad colectiva si la gente actuara concertadamente en una proporción suficientemente grande. Como no se preguntaban cuántos de ellos había en el mundo, no podían considerar que podían doblegar al mundo para su beneficio colectivo —por medio de la acción colectiva. Así, eran incapaces de un tipo de acción amplia, con gran potencial tanto nocivo como benéfico, lo cual es una característica de la condición moderna. Vivir en un mundo sin trazo en un mapa y sin cuantificar, les pudo haber permitido vivir de ordinario en una proximidad no agresiva (aunque no se debería subestimar la habilidad de las sociedades antiguas para infligir colectivamente daños en gran escala). Como su sentido de comunidad era múltiple, estratificado y borroso, ninguna comunidad podía reivindicar el ser tributaria de una pertenencia obligada, tan abarcadora como la que reclama la nación-Estado moderna.[38]

Las fronteras de las naciones Estado no pueden ser borrosas de la misma manera. De hecho, la fijación territorial de los estados modernos es a veces tan intensa que resulta racionalmente incomprensible, lo que se hace evidente en el alegre entusiasmo con el cual las naciones modernas se hacen la guerra por el control de tierras inhóspitas. Segundo, un principio paralelo, la comunidad nacional, debe ser censado; las naciones deben saber cuánta gente tienen. No es de sorprender que en el discurso del nacionalismo indio figure tan destacadamente la cuestión de las cifras.

Si acaso hay un argumento que anima los primeros desafíos al gobierno británico en la India, es el simple e intuitivo argumento que señala la extranjería de los nuevos gobernantes. Implica la imposibilidad de un reclamo moral válido de un invasor para gobernar a un pueblo extraño. Debe verse que la administración

colonial trabajaba de tal forma que buscaba crear una justificación ideológica para sí misma y trataba de responder a tales objeciones. En esta justificación, la teoría social del utilitarismo tuvo un papel curiosamente complejo.[39] Desde luego, el uso del utilitarismo se puede explicar con un simple argumento histórico. Cuando el colonialismo británico arraigó en la India y empezó a verse a sí mismo más como una empresa política que como una gran aventura comercial, el discurso de la teoría social en Inglaterra estaba dominado por el debate del utilitarismo. Aunque la teoría del utilitarismo tenía muchos críticos, no hay duda de que llegó a tener una profunda influencia que poco a poco impregnaría todo, cierta especie de presencia sutil cuya voz se oía, incesante aunque indirectamente, detrás de los argumentos y negociaciones prácticas, marca no tanto de verdad filosófica como de triunfo sociológico. No sorprende entonces que la teoría utilitarista aparezca en acción en los argumentos de los administradores e ideólogos británicos.

Sin embargo, resulta que ésta no era la única razón que explicaba la presencia del utilitarismo en las discusiones políticas de entonces. Algunos argumentos específicos de la teoría utilitarista la hacían particularmente útil para justificar el colonialismo. Las teorías tradicionalistas del poder político de cuño burkiano obviamente no podían fundamentar un título moral válido para los gobernantes coloniales de la India. Las primeras teorías basadas en el derecho también habrían resultado insuficientes: se necesitaría una ingenuidad imposible para defender un caso en favor del derecho natural de los británicos de gobernar a la India. La teoría utilitarista estaba notablemente libre de tales impedimentos. Como la forma lógica de los argumentos utilitaristas es consecuencista (es decir, la moralidad de una acción se juzga únicamente por sus consecuencias),[40] podían ensamblarse para proponer una justificación convincente del colonialismo, al menos para la nueva élite formada en una educación occidental. El gobierno extranjero podía ser cuestionado sobre bases morales de tipo tradicionalista:

podría decirse que aquéllos que se rebelaron en contra del gobierno británico en 1857 se guiaban por una teoría a la que se podía dar una forma burkiana. La irrupción del utilitarismo en el discurso político indio volvió obsoletos tales argumentos. El gobierno británico, se decía entonces, otorgaba a sus súbditos indios toda una gama de nuevos medios civilizados de vida, desde los ferrocarriles y la educación científica hasta el don más crucial de todos —un orden político estable.

Grandes cantidades de *babus* convertidos por su educación al pensamiento racionalista maquillaban su colaboración con el poder colonial con intensos razonamientos utilitaristas. El propio Bankim cuestiona ocasionalmente los gozos distintivamente irónicos de estar oprimido por un tirano indígena y la defensa, fundamentada en la independencia, de un orden tradicional que implicaba tanta degradación y sufrimiento. El derecho de gobernar y la justificación del poder no habrían de definirse según principios prescriptivos o tradicionales. Estos son asuntos principalmente pragmáticos. La tradición sola no podía justificar la existencia de gobiernos ni creó un derecho a gobernar válido, ciertamente tampoco la endeble —según algunos bárbara— idea de que es preferible, en aras del patriotismo, un tirano indígena a un reformador extranjero. Así, esta primera etapa del colonialismo se justificaba por una estructura de argumentos utilitaristas que señalaban las consecuencias modernizadoras del dominio británico. No era fácil pasar a una crítica o desafío del dominio británico excepto si el argumento del mayor bien para el mayor número posible podía ser eliminado de la administración colonial.

Los *babus* utilitaristas, al justificar la colaboración reformista con el gobierno británico, habrían dicho que apoyar a la sociedad tradicional india era una visión atrasada y sentimental. En contraste, los intelectuales de la generación de Bankim propusieron un nuevo argumento según el cual el utilitarismo podía ser atacado en dos aspectos históricos. Primero, que la afirmación de la validez

universal de las normas de vida que la ilustración había establecido podía ser negada. Segundo, el utilitarismo compartía con la mayor parte de las corrientes del pensamiento racionalista sobre la sociedad una insostenible creencia en la casi total maleabilidad o constructivismo de la sociedad —en contra de las tradiciones sociológicas asociadas a los nombres de Montesquieu o Henry Maine, las cuales resaltaban que la lógica del orden social limitaba severamente la capacidad de la legislación de construir la acción social de formas nuevas. Cada vez más los más críticos intelectuales de esta generación adoptaron una visión de este tipo.

La originalidad de Bankimchandra Chattopadhyay consistió en añadir una tercera penetración a éstas. La superioridad del ideal de la Ilustración dependía de la premisa implicada de la reproducción de los hechos históricos. Sólo con la premisa de que era posible reproducir la historia de la modernidad capitalista en las colonias y la suposición suplementaria de que los reformistas coloniales trataban de hacer precisamente eso, podía tomarse en serio el argumento de los racionalistas *babus.* Bankim, particularmente mediante la parodia, cuestionó estas creencias fundamentales. La administración colonial, decía, no buscaba recrear un orden modelado según la modernidad europea; y, en cualquier caso, estructuralmente, el colonialismo sólo permitía que se reprodujeran remedos.[41] Ocasionalmente, también daría un giro más radical a las ideas del mayor bien, al preguntar literal y subversivamente, qué de bueno había traído este don de la modernidad al mayor número, los campesinos.[42]

Como consecuencia de estas ideas hubo un marcado cambio en el discurso político acerca del dominio colonial; por vez primera, este discurso puede llamarse en sentido estricto *nacionalismo*. Si el poder colonial no puede ser justificado con argumentos racionalistas, utilitaristas, el terreno del discurso político y, en consecuencia, el de sus prácticas, deben cambiar de forma definitiva. El problema central en ese momento no es por qué la

India fue colonizada, o siquiera si el gobierno extranjero podía ser justificado de alguna manera. Ya se ha concluido decisivamente que el gobierno extranjero no puede tener una justificación racional y debe ser combatido. Ahora el interés está en si es posible combatirlo en la práctica y qué principios de organización serían los más eficaces para ello. Además, ahora es esencial preguntar cuál sujeto colectivo, o en nombre de cuál “nosotros” colectivo, el sujeto individual debía comenzar su oposición al gobierno británico. El anticolonialismo se convierte en nacionalismo moderno sólo cuando puede hacer esta transición, pasando de un discurso sobre el problema anterior a uno sobre la cuestión nueva y cuando está en posición de identificar una nación.

Para fines del siglo XIX esta identificación se está volviendo posible de varias maneras y, en consecuencia, el discurso político se vuelve inequívocamente menos infeliz. Cuando la cuestión de la identificación de la nación se plantea, el cambio de una comunidad borrosa a una clara y cuantificable se vuelve crucial. La cuantificación se vuelve importante por dos razones: la primera, porque es una fuente de gran fuerza psicológica volver a enunciar los impresionantes números incluidos en este “nosotros”, que se reflejan en las 14 000 manos armadas que Bankim hizo que los bengalíes alzaran en desafío.[43] Pero esto es un lapsus engañoso — su único propósito es crear una sensación de ser invencible mediante esta multiplicación hábil, aunque sospechosa. La segunda razón es que es una cuestión de gran importancia política conocer a este sujeto colectivo. Los llamados que podrían incitarlo a la acción dependen en gran medida de cómo se trazan sus fronteras. Este proceso debe ser logrado, al menos en principio, antes de que podamos hablar de una conciencia nacionalista en sentido estricto. Es profundamente irónico llamar nacionalistas a aquellos que todavía no escogen su nación. Si son nacionalistas, su modo de ser nacionalistas es distintivamente diferente de los nacionalistas posteriores y no deben ser distraídamente asimilados a ellos.

Por último, hay otra relación fundamental funcionando en este discurso entre el pensamiento nacionalista y el discurso racionalista de la modernidad. Al introducir a la modernidad en su mundo intelectual, llevando a cabo muchos cambios institucionales en su nombre y haciendo de la modernidad el último argumento de su propia justificación, la educación colonial forzó a esta gente a adoptar posturas predefinidas acerca de todo el proyecto de la modernidad de la Ilustración. Es su aceptación parcial de una moderna visión teórica del mundo, en especial las formas de conocimiento social de la Ilustración, lo que demarca esta etapa del pensamiento nacionalista del patriotismo inicial —menos consciente históricamente— y contrario a los “invasores” ingleses. Una razón de la importancia tan grande de las cifras es la nueva visión del mundo social creada por el racionalismo y la insistencia en ellas de la educación y la propaganda coloniales.

Obviamente, los indios no se hicieron patriotas por primera vez en el siglo XIX, sino que inventaron una nueva forma de ser patriotas, una nueva razón por la cual ser patriotas. Gellner tiene razón al señalar que el nacionalismo surge junto con un movimiento y una configuración intelectual de la modernidad más amplios, dentro de los cuales una de las ideas reguladoras más importantes es la posibilidad para los pueblos recién llegados a la edad moderna de buscar la vida, la libertad y la felicidad irónica del modernismo industrial. La mayor parte de las teorías consideran y reconocen de manera abstracta la típica configuración llamada modernidad —la tecnología industrial, la producción capitalista, un Estado soberano y territorial, un régimen de cognición racionalista y una forma de conocimiento racional-técnica del mundo social; empero, la investigación sociológica en la práctica ha dedicado una desproporcionada atención a una hipótesis prominente sobre estas interconexiones. Tanto la teoría marxista como la antimarxista han dedicado muchos esfuerzos para demostrar o refutar la vinculación

del capitalismo a las aspiraciones nacionalistas, en detrimento de sus otras conexiones.

Por lo menos en Europa había una clara conexión entre la exigencia de censos de la doctrina nacionalista y la visión teórica racionalista, su intento por vivir en un mundo que está hecho, total e insuperablemente, de clasificaciones y cifras —un mundo distribuido en la seguridad de los cuadros estadísticos. Está claro que es parte de un programa que pretende controlar el mundo mediante el conocimiento preciso, convirtiendo cada pequeña pieza de información en tecnología social. El nacionalismo, una vez que pudo mantenerse erguido por sí solo, por medio de su masivo y obediente instrumento que es el Estado nacional, continúa imponiendo este incontenible proyecto de censo —el conteo incesante de ciudadanos, territorios, recursos, mayorías, minorías, instituciones, actividades, importaciones, exportaciones, ingresos, proyectos, nacimientos, muertes, enfermedades. Cuenta, según parece, cada cosa que se pueda concebir cuantitativamente. Sin duda esto ha recibido ayuda en la mayor parte de los casos del carácter burgués de este nacionalismo —la transferencia, fácil, intuitiva, de un lenguaje de *posesión* de los individuos a la más compleja individualidad de la nación. Pero mientras eso sucede, parece ser evidentemente verdad que las naciones poseen territorios y ciudadanos de la misma manera como las personas poseen sus bienes.

Pero esto también nos revela una paradoja en el discurso que esta configuración echa a andar. La nación-Estado se concibe a menudo como parte de una configuración moderna, como un aparato que la gente necesita para mantener las fuerzas de la modernidad bajo control. El lenguaje de este tipo de sociedad es un lenguaje profundamente individualista, el cual habla de individuos atomizados que establecen relaciones entre sí sobre la base de un cálculo puramente racional de las ventajas. El más racional de estos actores es por supuesto el vividor *(free rider).* Es posible elaborar

una forma sencilla de la paradoja de la acción colectiva de Olson para indicar la imposibilidad de movimientos nacionales.[44]

Por otra parte, la nación también es concebida, invariablemente, como una comunidad. Éste es el nudo de la paradoja. Los grupos nacionales, aunque sean *gesellschaften*, deben presentarse a sí mismos (pues normalmente son su público inmediato), al menos en el periodo romántico de su levantamiento en contra del control extranjero, como *gemeinschaft.* En cierto nivel se trata de una coalición de intereses de grupo que desea fusionarse como una incontenible combinación en contra del poder reinante; pero, aparentemente, debe pretender, debido a la novedad y carencia de precedentes de esta clase de acción colectiva, que se trata de una comunidad de antigüedad inmemorial. En realidad, debe consistir en una unión de intereses seculares, pero en cuanto a lo ideológico debe ser representada como una unidad mística de sentimientos.

¿Es entonces la nación —se objetará— irreal, no es algo 'objetivo'? La visión que propongo no niega la objetividad de la nación, sino que desplaza su significado y pide una flexibilización del concepto de objetividad. Las cosas que existen en la historia a menudo son objetivas sólo de esta manera y sólo en esta medida: quizá para mentes inflexiblemente científicas sea una objetividad de una especie muy vulnerable, insatisfactoria. Como una forma elemental de reproducción de las comunidades es contar historias acerca de sí mismas, no es de sorprender que las estructuras narrativas predominen en el discurso nacionalista. Pero hay límites allende los cuales una forma narrativa de pensamiento no se puede extender.

Alasdair MacIntyre mostró hace algunos años cómo las narraciones pueden ayudar en la negociación de las complejidades del mundo y contribuir a una existencia comunal íntegra, sin fracturas.[45] Sólo es cuando una sociedad alcanza un consenso general sobre sus objetivos y el orden moral del universo que las narraciones pueden desempeñar esta tarea. Esto, visto desde la

perspectiva de la historia nacionalista, plantea una cuestión interesante. La oposición común al dominio colonial a menudo imparte a la "comunidad" del movimiento nacional un genuino consenso moral de este tipo.

Es notable mas no sorprendente que las narraciones del nacionalismo hablen de ciertas cosas y no de otras en el destino social. Estas narraciones son explícitas y detalladas acerca de la libertad, el sacrificio, la gloria y cosas por el estilo, y habitualmente muy vagas acerca de los problemas más concretos y discutibles de la distribución, la igualdad, el poder, la forma concreta del ordenamiento desigual de la sociedad del pasado o de la del futuro. Las narraciones son, ante todo, cosas prácticas, interpretaciones del mundo y su historia que desembocan en un llamado para cambiarlo. Sus objetivos pragmáticos son incompatibles con semejantes relatos indóciles de producción y distribución. Tras la consecución de la independencia, estas narraciones han hecho lo suyo; si se les fuerza a servir proporcionando un orden a la nación y su Estado, empiezan a trastabillar. Las negociaciones de producción y distribución se pueden justificar o cuestionar mediante un nuevo tipo de discurso —un discurso de teoría social. El nuevo periodo, interpretando mañosamente la frase de Marx, "no puede obtener su poesía del pasado".

La importancia de esta forma de contar la historia, para la convicción política, puede verse en su persistencia. Incluso en la gente de quien menos se espera, tiende a reaparecer. Entre los dirigentes políticos del nacionalismo indio, uno de los más lúcidos y convencidos de una orientación teórica era Nehru. De hecho, en su *Autobiografía* lamenta que el nacionalismo indio carezca de una visión teórica de la política.[46] No obstante, cuando Nehru escribe proporciona un complejo plan de tres narraciones interconectadas —del mundo, de la nación y del yo. Así era imposible rehuir la forma narrativa, no por una deficiencia intelectual de los escritores, sino

porque la existencia colectiva tanto como las acciones colectivas crean su propio apoyo ideológico mediante grandiosas narraciones.

ACERCA DEL CONTRATO NARRATIVO

Contar una historia pone en juego inmediato algunas sólidas convenciones que apelan a una comunidad narrativa. De ordinario ésta coincide en términos de sus fronteras con alguna forma de comunidad social: sociedades, grupos particulares, ąlgunas veces movimientos que aspiran a darse una forma social más demarcada y estable. Hasta cierto punto, todas estas comunidades, de las estables a las emergentes, usan narraciones como una técnica para mantenerse unidas, volviendo a trazar sus fronteras o reforzándolas. Está bastante claro que participar en un movimiento implica aceptar algo así como obligaciones contractuales y, sospecho, parte de esta afiliación de los individuos a movimientos que contrarrestan el individualismo monádico se logra por medio de contratos narrativos.

Las narraciones, por ello, no aspiran a ser formas universales de discurso. Trazan líneas, distribuyen a la gente, a diferencia del discurso teórico racional, el cual trata de unirla en un universo abstracto de consenso ideal. Las narraciones no son para todos, para que todos participen en el mismo grado. Tienen un yo a partir del cual se originan, un yo que cuenta la historia. Pero ese yo obviamente no habla en un soliloquio o contándose la historia a sí mismo. Implica un público, un yo más amplio hacia el cual se dirige, y podemos ampliar la idea para decir que la transacción narrativa crea cierta especie de contrato narrativo. Pues el receptor de la narración no puede ser cualquiera: es únicamente cierto pueblo que pertenece a ciertas categorías el que tiene preferencia en la narración. Como ha mostrado P. Acharya, los niños musulmanes no podían establecer fácilmente los contratos narrativos propuestos por los maravillosamente variopintos cuentos folklóricos de

Abanindranath Tagore; hay fronteras muy reales de indiferencia y desprecio que los mantienen al margen. El narrador nacionalista otorga el premio del relato a los elegidos, aquellos que se hacen elegibles por las convenciones del relato. Está claro que el nacionalismo usa el carácter contractual de las narraciones para divulgar su mensaje ideológico. A través de los sectores de la sociedad, a través de las generaciones, gracias a todas las divisiones políticas, crea un contrato político, constantemente abierto y constantemente renovado.

CRÍTICA NACIONALISTA DE LA MODERNIDAD

Históricamente, la gran empresa llamada Ilustración ha pasado por tres fronteras históricas, cada una separada de las otras en términos espaciales y temporales. Tenía una frontera interna en la parte inferior de la sociedad burguesa, entre las élites y las clases productivas dentro del capitalismo. Una segunda frontera estaba entre su poder colonial, victorioso y conquistador, y los pueblos que sometía y reducía a una irrelevancia política y al silencio cultural. Una última frontera se alcanza hoy en día cuando esa misma civilización se siente exhausta y ha producido una interesante y compleja crítica interna.

El capitalismo, como dijo Marx, fue la primera forma social universal, al menos la primera forma capaz de una posible universalidad. Imponía a la mayor parte de la gente con la que tenía contacto ciertas formas particulares de sufrimiento. Estos diferentes sufrimientos en las diferentes fronteras del capitalismo dieron lugar a críticas en las que aquéllos que sufrían su látigo trataban de encontrar un sentido a su historia. En un sentido, cada crítica analizaba y exponía ante la crítica aspectos de sufrimiento relacionados con el capitalismo que eran opacos, inadvertidos e incomunicados a los demás. Pero como críticas son potencialmente

conectables; esperaban, por así decirlo, conocerse unas a otras. Sólo ahora, en la escritura de la historia, tal conocimiento mutuo es posible. En esto, la crítica a un colonialismo racionalista agresivo, irreflexivo, avasallador, emitida por los primeros nacionalistas es una parte necesaria. Y sólo cuando estas críticas se suturan juntas se puede armar un verdadero mapa de la infeliz conciencia de la humanidad, cuando el capitalismo reinaba.

Por lo menos tres tipos diferentes de problemas teóricos emergen de un estudio del pensamiento anticolonialista del siglo XIX. Las reacciones intelectuales al racionalismo colonial desde luego variaban ampliamente a lo ancho de la gran expansión del mundo de las colonias europeas. Cada civilización, desde las sociedades tribales dotadas de compactos y muy económicos conjuntos de recursos simbólicos, hasta las culturas antiguas reducidas a una desacostumbrada subalternidad, se vio forzada a pensar su presente como historia y a encontrarle sentido a lo que el régimen colonial hacía a su sociedad. Los intelectuales bengalíes de esa primera generación pensaban de maneras que les eran específicas y peculiares a los recursos de que disponían. Movimientos similares deben haberse intentado por todo el mundo. Hasta que una historia intelectual del anticolonialismo no se compile, la historia del colonialismo estará inconclusa.

No es de sorprender que la historia de esta tercera crítica permanezca en su mayor parte sin escribir. Esto se debe en parte a una falta de constitución de su objeto; este tercer discurso debe constituirse primero como un objeto histórico antes de ser merecedor de una historia. Por supuesto, los materiales de esta historia están distribuidos entre varias disciplinas discernibles entre sí —la historia del nacionalismo producida por los historiadores, el pensamiento político sistematizado por los politólogos, los ritos y costumbres folklóricas de que informan los antropólogos, mitos recogidos por los etnógrafos. Poseer los materiales no es poseer una historia; esto se debe a que a la historia antecede una pregunta

teórica: debe constituir y defender filosóficamente el objeto cuya historia habrá de escribir.[47]

A excepción de que se vea a la población que está sometida por el colonialismo acometer tal empresa, la cual —pese a las evidentes diferencias internas entre las épocas, entre la alta cultura y la cultura popular, entre la gran tradición y la pequeña, entre los anticolonialistas y los nacionalistas, entre los radicales y los conservadores— sigue viéndose como una sola cosa —como una empresa histórica única, íntegra—, su historia no podrá escribirse.

El primer gran aspecto que surge es reconocer la seriedad de esta empresa, y respetar su autenticidad. La reflexión histórica seria puede existir en obras que no sean teóricas ni históricas. Lo que quiero destacar es la originalidad y distinción de esta empresa intelectual; lo que estaba sucediendo dentro de estas actuaciones intelectuales no era sólo un intento por contrarrestar o criticar las teorías occidentales de organización social mediante el uso de conceptos y estructuras de argumentación tomadas del discurso teórico occidental. Su originalidad radicaba en el hecho de que esta crítica se intentaba desde las afueras de esta órbita o círculo del discurso; esta originalidad es esencialmente un reconocimiento de la singularidad del discurso indio, la afirmación de la posibilidad abstracta de otros universos de reflexión teórica.

En la teoría social moderna frecuentemente se demuestra que es posible decir que diferentes sociedades tienen diferentes patrones internos de racionalidad.[48] También es bastante común especular acerca de lo que las tradiciones indígenas, silenciadas por el poder colonial europeo, habrían podido decir de disponer de recursos como para argumentar en un grado comparable al de la teoría social europea. A veces esto se logra artificialmente haciendo que la brujería tribal hable el lenguaje de la moderna filosofía analítica en un pretendido diálogo con las ideas de la ciencia moderna. No obstante, estas discusiones siguen siendo abstractas e históricamente carecen de fundamento; pues éstas plasman lo que

hubiera podido pasar en los discursos, no lo que fue realmente dicho por gente real en situaciones históricas reales. El discurso del nacionalismo indio en sus primeras etapas muestra que no siempre necesitamos semejantes construcciones ahistóricas en la búsqueda de una visión de un "otro". En los tiempos coloniales no sólo había culturas colonizadas que hablaban limitados lenguajes herméticos y que tenían estrechos e indiferenciados horizontes de pensamiento; también había otras culturas que tenían considerables recursos internos de reflexión histórica acerca de sí mismas, lo cual no requiere una dosis tan generosa de construcción externa de lo que hayan podido decir acerca del colonialismo y la imposición de la modernidad occidental. Las culturas coloniales como la India realizaban una reflexión real, y no hipotética, acerca de su historia, su racionalidad comparable y la validez de las afirmaciones de una razón universal.

Si esto es así, ¿por qué la corriente principal (*mainstream*) de la teoría social sigue su curso como si estas sociedades, tras sus momentos de colonización, estuvieran totalmente desprovistas de discurso? ¿Como si, incluso cuando había innegables episodios de desafío, fueran en algún sentido violentamente materiales, sin una reflexión, despojadas de cualquier negociación discursiva de su mundo de subalternidad?[49] Ciertamente, en los últimos años esta indiferencia en el discurso social teórico de Occidente ha cambiado en algo. Los relativistas de la teoría antropológica y las críticas del orientalismo, en particular la importante obra de Edward Said,[50] han compensado esta carencia, esta eliminación de un lado de la historia intelectual del mundo colonial. Pero hay que subrayar que estas críticas son parte del discurso de la teoría social occidental, que intentan restablecer algún equilibrio en esta visión del mundo: no proporcionan la representación necesaria del otro discurso. No escriben la historia del discurso del colonizado, sino señalan su existencia, e indican el espacio donde debe colocarse en los anales de la historia.

De hecho, históricamente, el Oriente nunca ha sido reducido al silencio: en verdad, constantemente ventila su resentimiento hacia el colonialismo mediante una enorme gama de expresiones, desde el insulto, la deshonestidad, el chanchullo, el oportunismo, el chismorreo, hasta la reforma social, proyectos políticos, movilizaciones en masa, movimientos, pero también una reflexión histórica seria. Frecuentemente, esto se hace en lenguajes, estilos y conceptos que serían irreconocibles en términos de la teoría social occidental y en consecuencia son tratados como si fueran equivalentes a silencios históricos. Es probable que esto no se deba solamente a las dificultades del lenguaje, sino también a una dificultad teórica. Los discursos constituyen planes u órbitas en las cuales se hacen, oyen y contestan ideas y argumentos. Pero lo más importante es que no hay un plano único y sin fracturas en el cual todos estos círculos de discurso coexistan y puedan escucharse entre sí. Más a menudo, se trata de círculos que existen en diferentes planos geométricos. Los argumentos del antropólogo o de la crítica de Said al orientalismo son posturas de oposición dentro del discurso occidental; por más que defiendan en un nivel abstracto la causa de la racionalidad nativa, no representan ni leen estos discursos.

Al escribir la historia de los discursos de los colonizados debemos cuidarnos del error de hacer reconocimientos equivocados, traduciendo sus conceptos a sus equivalentes europeos más próximos, como romanticismo, socialismo, teoría burguesa, etcétera. En todo caso, ha resultado persistentemente difícil usar caracterizaciones de valoración como “conservador” y “radical” al discutir estas ideas. A menudo sólo articulan posiciones para las cuales en sentido estricto no hay nombres en la teoría social occidental.

CONCLUSIÓN

El argumento anterior ha tocado varios puntos acerca de la narrativización y la historia, usando dos conceptos, cada uno como un anclaje para una crítica del otro. He usado el término mismo de narración en dos sentidos diferentes; pero esto no debe crear una confusión ya que son fácilmente discernibles. El primer y más ordinario significado de narrativización o contar una historia es construir entidades ficticias o conexiones ficticias. Esto se refleja en el sentido de la frase "contar un cuento", la cual indica frecuentemente que alguien está inventando algo. Evidentemente, esta especie de "contar un historia", no puede desempeñar las funciones que se esperan de la historia como una disciplina académica, cuya justificación descansa en ser verdad en un sentido profundo. Sin embargo, narrar tiene otro sentido que indica su función de coligación.[51] Por coligación me refiero al acto esencial mediante el cual los reíatos históricos unen los sucesos (relatos de hechos) o procesos en una secuencia: *a* → *b* → *c* → *d*, etcétera; el énfasis en el elemento de coligación en historia haría que la atención se dirigiera más a las flechas entre los sucesos, la relación entre *a y b*, o la relación más indirecta entre *a y c.*

Las narraciones históricas afirman mantener el material de la historia bajo control mediante dos procesos igualmente esenciales. Ciertamente, el proceso primario es asegurarse de que los relatos de los incidentes mismos de *a* o *b* sean verdad. Pero incluso relatos completamente verdaderos de los incidentes no se coligan totalmente por sí solos. Las narraciones afirman además mantener la historia bajo control separando no sólo lo verdadero de lo falso, sino también el caos del orden. Es típico que digan que *b* sucedió después de a; pero claramente el que *b* siga a *a* no es un asunto evidente de suyo. Debe acompañarse de una clasificación implícita de sucesos en clases y entonces decir que *b* sigue a a en la clase de sucesos que importan. Incluso dentro de esa clase, puede haber otros sucesos que se desechan en favor de *b*, para los cuales deben

ofrecerse razones también. Cada suceso se determina dentro de un relato más o menos como el borrador de un cuento.

Mientras es necesario preguntar si nuestro conocimiento de la entidad de primer nivel es confiable o no, y esto es cuestión de si es verdadero o falso, deberíamos reconocer que, en el segundo nivel, debe ser modulado por un criterio de suficiencia. Hay muchas maneras de coligar hechos y la razón por la cual una coligación no puede reducir las demás a falsedad es que ningún acto (*performance*) de coligación puede ser descriptivamente completo. Así, aparte del contenido factual, empírico de la historia, siempre quedará el contenido coligante, sobre el cual uno puede hablar un lenguaje de justificación en ciertas condiciones, pero no la definitividad implícita en un lenguaje de marcada bivalencia. No sólo escoger *a* o *b* de entre un enorme montón de otros candidatos es político. El espacio que hay sugerentemente entre *a, b y c*, donde pululan objetos no seleccionados para hablar de ellos, también es intensamente político; y estos espacios vacíos de sucesos dejados en el silencio es preocupantemente semejante a una novela. Así, aquéllos acostumbrados a hablar el bastante más extremista lenguaje de la desconstrucción podrían decir que un elemento de exclusión siempre está implícito en la mención de hechos históricos. Cada elemento de la verdad está rodeado de amplios espacios de "falta de verdad", sucesos, procesos, experiencias, entidades acerca de las cuales la verdad no se enuncia, de hecho ni siquiera se busca. Los intersticios de cada narración se llenan de apariencias más que de verdad. Así, contar cuentos verdaderos en la historia no eliminará el contar otros cuentos diferentes al primero que también son verdaderos.

Esto tiene alguna conexión con la naturaleza de la crítica que se ofrece aquí contra la historia nacionalista. En cierto sentido, la crítica es una relación de dependencia, como el término filosófico indio *uttarapáksa* [necesidad u obligación de responder a un planteamiento] indica de manera tan gráfica. La historia crítica no se

interesa en la destrucción total de la historiografía nacionalista. La historia no es una empresa que pueda empezarse desde el principio: siempre está "ya empezada". Llega al mundo, el cual ya está plagado de errores, y sólo puede borrarlos después de haberlos heredado.

No resulta práctico creer que la nueva clase de historia logrará derrocar a la vieja historia. La tarea del historiador es como el trabajo de alguien que reconstruye parcialmente una casa (lo cual es una excelente metáfora para la historia pues la gente vive en ella). No instala un sistema en un espacio vacío, ladrillo a ladrillo. Hay una estructura que ya existe y no puede ser desmantelada por completo porque la gente necesita vivir en ella, al menos en parte; su crítica es atacarla ladrillo a ladrillo, quitando un ladrillo y colocando otro en su lugar. Después de cierto tiempo, tras cambiar un gran número de ladrillos, esto constituirá un cambio estructural en lo que se llama historia. Incluso cuando toda la estructura es reemplazada (¿acaso es posible?) quedará una memoria de la estructura anterior precisamente por su ausencia; con la condición de que ése será el destino que espera igualmente a la nueva historia. No es una sorpresa. Sencillamente confirma la idea de que el oficio de la escritura de la historia también es parte de la historia.

NOTAS AL PIE

[1] Es esencial hacer la distinción entre hechos históricos simples y complejos, debido a las diferentes maneras en que se pueden articular declaraciones explicativas causales sobre unos y otros. Carl G. Hempel, “Reasons and Covering Laws in Historical Explanations”, en Patrick Gardiner, editor, *Philosophy of History*, Londres, Oxford University Press, 1974.

[2] Evidentemente, este movimiento se identifica en términos de ideas sostenidas colectivamente por sus miembros y partidarios.

[3] No deseo entrar en la polémica de si había una identidad *cultural* preexistente. Asumo que la había. Pero incluso aquellos que defienden esta perspectiva no negarían que no fuera política, lo cual basta para mi argumento.

[4] Esto se puede deducir del concepto marxista común de ideología, aunque no existen muchos argumentos detallados sobre este punto o esta parte del proceso ideológico de creación y refuerzo de similitudes.

[5] Acepto la demostración de Marx en *German Ideology* respecto de la Revolución francesa, como verdadera en todos los movimientos ideológicos que logran alcanzar sus objetivos.

[6] Es posible argüir que algunos movimientos adquieren una universalidad real, por ejemplo, las agrupaciones políticas burguesas de la Revolución francesa. En casos como el del movimiento nacional indio, las tendencias burguesas no logran alcanzar tal hegemonía discursiva o política. Sin embargo, todavía aspiran a ella y tratan de crearla en retrospectiva al ocupar poco a poco la historia del movimiento nacionalista en conjunto.

[7] Una de las investigaciones más consistentes y penetrantes en tales cuestiones se halla en Gadamer, *Truth and Method*, Londres, Sheed and Ward, 1975.

[8] *Ibid., pp.* 258-74.

[9] *Ibid.*, p. 269.

[10] Véase una muy detallada y textualmente escrupulosa crónica del horizonte histórico en T. Raychaudhuri, *Europe Reconsidered*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

[11] Para mí, esto significa que algunos de los rasgos de la vida italiana no fueron producto de su propia evolución histórica indígena.

[12] Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence and Wishart, 1985, p. 253; las cursivas son mías.

[13] Gramsci, pp. 256-7.

[14] El tipo que Austin llamó "constativos" en su detallada tipología. Austin, *How to Do Things With Words*, Boston, Harvard University Press, 1975, p. 3.

[15] Véase un detallado estudio de semejantes tentaciones prolépticas en el artículo de Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en James Tully (editor), *Meaning and Center*, Oxford, Polity Press, 1988.

[16] En el sentido de que Rousseau rechazaba una civilización burguesa, aunque veía su ascendencia histórica como inevitable.

[17] Por ejemplo, Bankim Chandra Chattopadhyay muestra gran admiración por Rousseau, llamándolo el tercer gran *samyavatara*, una encarnación equiparable a Buddha y Cristo.

[18] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock, 1972, capítulo 4.

[19] Gramsci, p. 235.

[20] Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Basic Books, 1985.

[21] Hacer esto era bastante común aunque las comparaciones sistemáticas eran escasas. En Bengala hay dos eminentes ejemplos de esta sociología comparada en las obras de Bankim y Bhudev Mukhopadhyaya. Bhudev es más conciso y sistemático; véase Raychaudhuri.

[22] Edward Said en *Orientalism* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978), tiende a veces a dar esa impresión. Mi crítica no es que tal impresión sea completamente falsa; sino que es correcta en circunstancias lógicas, específicas y limitadas.

[23] Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 118.

[24] Gadamer, pp. 267-74.

[25] Danto, *Narration and Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

[26] Véase la crítica de Gadamer al objetivismo de Dilthey; Gadamer, pp. 192-214.

[27] Esto podría plantear interesantes preguntas sobre la naturaleza del tiempo en estos diferentes tipos de relatos. La historia en sentido académico, supone lo que a veces es llamado un tiempo lineal, internamente homogéneo, calibrado. Dada esta estructura temporal, las distancias no se pueden reducir mediante ninguna técnica imaginativa conceptual. El tiempo presente es igualmente distanciado de los tiempos pasados por el calendario. Sus distancias impersonales no pueden ser abreviadas ni infringidas

discrecionalmente. El tiempo de los mitos no tiene esta cualidad "calibrada". Los tiempos presentes pueden sentirse más cercanos a *ramarajya* (idea de la utopía campesina de Gandhi), o cualquiera otra extensión del pasado que cautive a, la imaginación. Recordar u olvidar impone una especie muy diferente de orden a las narraciones míticas e imaginarias; y sus partidarios estarán en posición de proporcionar una lógica bastante clara para este orden.

[28] Uso estos términos en el sentido que les da Ferdinand Toennies en la teoría social: Toennies, *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*, Chicago, Chicago University Press, 1971.

[29] *Ibid.*

[30] Weber, derivándola de Toennies, ofrece una distinción similar en *Theory of Social and Economic Organisation*, Nueva York, Free Press, 1947. Simplemente menciona al nacionalismo como una relación de solidaridad sin entrar en la discusión del estorbo que esto puede ocasionar a esta teoría, pp. 136-137.

[31] La literatura, la poesía y especialmente las canciones patrióticas son buenos ejemplos de esto. En bengalí, un ejemplo particularmente ilustrativo es la poesía de D. L. Roy, y su poema de exceso extremo: *dhanadhanye puspe bhara amader ei basundhara / tahar majheache des ek sakal deser sera / se je swapna die tairi se des smrti die ghera.*

[32] El poder de esta idea queda ilustrado por la hipótesis de Marx de un modo asiático. Incluso Marx, cuyo pensamiento es tan escrupulosamente histórico, estaba dispuesto a creer en comunidades aldeanas ajenas al cambio. Los historiadores marxistas encuentran ahora que esta hipótesis no es útil.

[33] La implicación política de esto salta a la vista: puede acusar a cualquier movilización animada por identidades lingüísticas de primitivista, antimoderna, etcétera.

[34] En otro lugar he tratado de analizar críticamente la construcción narrativa estándar de la "historia de la literatura bengalí", la cual busca dar esta antigüedad a la identidad regional de Bengala. "Writing, Speaking, Being: Language and Historical Identity in South Asia", Keynote Paper para la sección de "Identity in History: South and Southeast Asia", German Historical Congress, Bochum, 27-29 de septiembre de 1990, que será publicado por el South Asia Institute, de la Universidad de Heidelberg.

[35] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

[36] Hay un sinnúmero de ejemplos, pues esta autoidentificación se vuelve parte del programa educativo de las escuelas y se unlversaliza rápidamente. Un buen ejemplo de

este tipo, aunque muy diverso del ejemplo del libro de texto escolar, es Sukumar Sen, *Bangla Sahityer Itihas* (en bengalí), Nueva Delhi, Sahitya Akademi, 1965.

[37] Es interesante notar que originalmente el término *samaj* significaba algo indeterminado, como en el sentido usual de la palabra inglesa *community.* El bengalí no tenía un término para designar el concepto abstracto de sociedad; posteriormente se le da este significado a la palabra *samaj* por convención.

[38] De hecho, una de las principales polémicas en la política india moderna se ha centrado en una negociación satisfactoria de las identidades. ¿Acaso otras identidades son compatibles con la identidad de la nación?

[39] Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Delhi, Oxford University Press, 1964. Se trata del estudio más completo sobre el tema.

[40] Sobre la estructura consecuencista de los argumentos utilitaristas y sus consecuencias teóricas, véase J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Aganist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, y Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Glasgow, Fontana, 1985.

[41] Véase *Kamalakanta.*

[42] Véase *Bangadeser Krsak.*

[43] *Dvisaptakotibhujaidhrtakharakarabale.*

[44] Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Boston, Harvard University Press, 1971, capítulo IV. En su conocido argumento, Olson muestra que si el bien por el cual un grupo arma una acción colectiva es indivisible, eś una estrategia racional para cada uno de los individuos que lo componen no esforzarse en favor del bien colectivo. De esta manera, evitarían los castigos o los costos, mientras no pueden ser, en la naturaleza del caso, excluidos de los beneficios. Así, los individuos pueden razonar que no han de trabajar activamente en favor de la independencia, pero como no podrán ser excluidos de la independencia cuando se consume, de todas maneras habrán de disfrutar de sus beneficios.

[45] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981, capítulo 15.

[46] Jawaharlal Nehru, *An Autobiography*, Nueva Delhi, Allied Publishers, 1964; publicada por primera vez en 1936.

[47] Esta constitución teórica del objeto de investigación histórica a menudo queda a cargo de otras disciplinas, o de la cultura intelectual en general.

[48] Una de las obras más notables en este sentido es la de Peter Winch, *Idea of a Social Science and its Relation with Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

[49] Durante largo tiempo, los historiadores, junto con otros científicos sociales de estas corrientes dominantes, han menospreciado tradicionalmente el discurso, en sus inmersiones en las narraciones de los sucesos económicos y políticos. En cambio, los antropólogos prestaron más atención a estas cuestiones. En consecuencia, no sorprende que nuevas formas de escritura de la historia, por ejemplo *Subaltern Studies*, pero también otras, usen buen número de las herramientas de los antropólogos.

[50] Véase E. Said, *Orientalism.*

[51] Tomo el término "coligación" de William Walsh, "The Colligatory Concepts in History", en Patrick Gardiner, editor, *Philosophy of History.*

GANDHI COMO MAHATMA: DISTRITO DE GORAKHPUR, UP ORIENTAL, 1921-1922[1]

Shahid Amin
Universidad de Delhi

Hubo muchos milagros antes de este asunto [los disturbios de Chauri Chaura], diligentemente circulados por la turba maquinadora, y firmemente creídos por la turba ignorante, perteneciente al mundo de la No Cooperación de éste distrito.

M. B. Dixit
Magistrado de consignación, Juicios de Chauri Chaura.

I

Gandhi visitó el distrito de Gorakhpur en UP [United Provinces; después de 1947, Uttar Pradesh] oriental el 8 de febrero de 1921, se dirigió a una reunión multitudinaria calculada aproximadamente entre 1 y 2.5 *lakhs* de personas [100 000 a 250 000] y regresó en la tarde del mismo día a Bañaras. Se le tributó una bienvenida

tumultuosa en el distrito, pero a diferencia de sus visitas a Champaran y Kheda, no se quedó más tiempo para encabezar o influir en un movimiento político del campesinado. Gandhi, como persona, estuvo en esta localidad en particular menos de un día, pero el "Mahatma", como "idea", fue pensado y refundido en la imaginación popular en los meses que siguieron. Incluso para algunos congresistas locales esta "deificación" —"canonización extraoficial" como la llamaría el *Pioneer*— alcanzó proporciones peligrosamente dilatadas entre abril y mayo de 1921.

Al seguir el trayecto del Mahatma en un área limitada durante un corto periodo, este ensayo pretende ubicar la relación entre Gandhi y los campesinos en una perspectiva un poco diferente de la visión que habitualmente se tiene de este gran tema. No nos interesa analizar los atributos de su carisma, sino cómo se imprimieron en la conciencia campesina. Nuestras fuentes primarias también nos obligan a ver la imagen de Gandhi en Gorakhpur de una manera histórica —ver las ideas y creencias acerca del Mahatma que se filtraron en la región antes de su visita y las transformaciones, si las hubo, que esa imagen sufrió como resultado de su visita. La mayor parte de los rumores acerca del *pratap* (poder o gloria) del Mahatma se publicaron en la prensa local entre febrero y mayo de 1921. Y como nuestra muestra de cincuenta "relatos" bastante elaborados cubre este periodo demasiado corto, no podemos indicar cabalmente qué le pasa a la imagen "deificada" después de los disturbios de Chauri Chaura a principios de 1922 y la consiguiente retirada del movimiento de No Cooperación. El propósito del presente ejercicio, por tanto, es limitado: observar detenidamente las percepciones de los campesinos acerca de Gandhi centrando el enfoque en la estela de relatos que marcó su paso por el distrito. La ubicación de la imagen del Mahatma dentro de los patrones existentes de creencias populares y la manera en que dio forma a la acción directa, a menudo en desacuerdo con las interpretaciones

ortodoxas del credo del Congreso, son los dos temas principales examinados en este ensayo.

En algunos escritos nacionalistas contemporáneos, las percepciones y creencias de los campesinos sobre Gandhi figuran como incidentes de homenaje y tributo. Conmovedores ejemplos de devoción y manifestaciones aniñadas de afecto se subrayan en las narraciones de esta gira por el norte de la India durante el invierno de 1920 y 1921.[2] Y si este espectáculo de consideración popular se desboca, se lee como un indicio de la terquedad de muía *(hathagraha*) de simplones y cándidos *kisans* [campesinos]. La vista y ruido de toscos campesinos que invaden el séquito que conduce a Gandhi, hiriendo el cielo con gritos de *jai* [¡larga vida!] y exigiendo *darshan* [visión —ver y ser visto— de una persona extraordinaria (como un dirigente religioso) considerada una vivencia muy intensa] en un momento prematuro, podían ser molestos e irritantes. Pero no era una situación desesperada pues se podía contar con los dirigentes locales del Congreso para contener la militante exuberancia de blandientes *lathis* [cachiporra de bambú y hierro] y antorchas.[3]

La búsqueda de *darshan* era obviamente un signo bastante visible de la reverencia popular, y no sorprende que ocupe un lugar prominente en las crónicas de las giras de Gandhi. D. G. Tendulkar escribe acerca de la "gira de conversiones masivas al nuevo credo" del Mahatma en 1921 así:

> Se presenciaron escenas notables. En una aldea de Bihar, cuando Gandhi y sus acompañantes quedaron varados en el tren, una anciana avanzó en busca de Gandhi. "Señor, ahora tengo ciento cuatro años", dijo, "y mi vista se ha obscurecido. He visitado varios lugares santos. En mi propia casa he hecho ofrendas a dos templos. Así como tuvimos a Rama y a Krishna como *avatares*, así también Mahatma Gandhi se ha aparecido como un *avatar*, según he oído. No habrá muerte para mí hasta no verlo". Esta ingenua fe animaba a millones en la India, quienes lo saludaban en todas partes con el saludo de "Mahatma Gandhi-ki-jai". Prostitutas de Barisal, mercaderes *marwari* [de una región de Rajasthan] de Calcuta, culis de Orisa, martilladores del ferrocarril, *santals* [grupo étnico] ansiosos por ofrecer *chaddars* [velo amplio que cubre la cabeza el

rostro y los hombros usado por las mujeres] de *khadi* [tela hilada a mano], todos querían su atención.

De Aligarh a Dibrugarh y después hasta Tinnevelly, fue de aldea en aldea, de ciudad en ciudad, algunas veces hablando en templos y mezquitas. Dondequiera que fuera tenía que soportar la tiranía del amor.[4]

Ejemplos de semejantes escenas de búsqueda de *darshan* sobran y volveremos a ocuparnos de ellos al relatar el paso de Gandhi por Gorakhpur. Vale la pena subrayar aquí que el motivo del darshan de Gandhi en el discurso nacionalista revela una actitud específica hacia los subalternos —el *sadharan janta* o pueblo llano, como se le denomina en la prensa nacionalista de lengua hindi. Contemplar al Mahatma en persona y convertirse en sus devotos eran los únicos papeles asignados a este pueblo, mientras que el de los intelectuales de las ciudades y los activistas profesionales de los partidos era convertir esta oleada de sentimiento popular en un movimiento organizado. Así, parecería que incluso en la relación entre los devotos campesinos y *su* Mahatma había lugar para la mediación política ejercida por los seguidores económicamente más acomodados y socialmente más poderosos.[5]

La idea de artefactos de la "imaginación mitopoética de aniñados campesinos"[6] mediados por intermediarios políticos también aparece en el discurso antinacionalista. Notemos aquí que mientras el *origen* de estos relatos es ubicado por ese discurso en una imaginación popular encendida por "excitación nerviosa", su *circulación* se atribuye a "agitadores". No hay lugar aquí para un Mahatma "deificado" que inspire actitudes y acciones populares independientes respecto de la manipulación y control de la élite.

Sin embargo, evidencias del norte de Bihar y de UP oriental sugieren que no había una versión autorizada del Mahatma que hubiera podido ser heredada a los campesinos, ya fuera a través de "dirigentes locales" o a través de miembros de los Comités Distritales del Congreso. La avalancha de incidentes de saqueo de *haats* [mercados] en Muzaffarpur, Darbhanga, Rae Bareli y Fyzabad

a principios de 1921 en nombre de Gandhi era una clara prueba de una interpretación claramente independiente de su mensaje.[7] Culpar a *agents provocateurs* de engañar a los “pobres campesinos ignorantes”[8] para que cometieran estos actos sería, por ello, cegarse ante la naturaleza polisémica de los mitos y rumores del Mahatma, así como no captar la marca que llevaban estos actos de una reacción multifacética de las masas ante los sucesos de la actualidad y sus intereses culturales, morales y políticos.

En la literatura existente, los campesinos de UP oriental y Bihar a menudo son tildados de más supersticiosos que aquéllos de otras regiones como UP occidental y el Punjab. Según el editor del *Pioneer*, “el verdadero pueblo llano del este y sur de las United Provinces constitu[ía] un terreno fértil en el cual la creencia en los poderes de “Mahatmaji”… [podía] crecer”.[9] En un escrito sociológico reciente la metáfora del “terreno fértil” parece haber sido entendida literalmente. En UP oriental, escribe P. C. Joshi, resumiendo su experiencia de trabajo de campo en el área, la “fertilidad misma del terreno había minimizado el papel del esfuerzo humano”, cuyo resultado fue que “la religión y la magia impregnaron cada esfera y suceso de la vida”.[10] No necesitamos detenernos en la cuestión de saber si las regiones arroceras que dependen de las lluvias monzónicas son más supersticiosas que las áreas irrigadas donde se cultiva trigo.

II

En 1920, Gorakhpur no era uno de los bastiones del Congreso o de las Kisan Sabhas (sociedades campesinas) independientes. De hecho, el editor del semanario del Congreso, el *Swadesh*, se lamentaba repetidamente del atraso relativo de toda la región que comprendía los distritos de Gorakhpur, Basti y Azamgarh y

consideraba que la razón principal de este atraso era la falta de una dirigencia eficaz y dedicada.[11] Reuniones políticas en la ciudad de Gorakhpur y en importantes ciudades-mercado como Deoria y Barhaj Bazar empezaron a proliferar de julio a agosto de 1920, a medida que la campaña de elecciones municipales de los rajas, rausas y *vaklas* [notables] empezó a ser contrarrestada poniendo en tela de juicio la buena fe de "terratenientes opresivos" y de "intermediarios que sólo buscaban su beneficio personal". Cartas abiertas aparecían en las páginas del *Swadesh*, las cuales destacaban la opresión sufrida por los campesinos en los zamindaris[12] más grandes y desafiaban la pretensión de los rajas de ser los voceros naturales de sus *praja* [súbditos]. En una reunión pública de la recién formada Asociación de Votantes (Voter's Association) en Deoria, el representante de un candidato terrateniente tuvo que responder a la acusación de que el dominio de la lengua inglesa de su patrón no era suficiente para siquiera seguir los trabajos del consejo legislativo.[13] Pero cada vez más el boicot a elecciones municipales y, después del Congreso de Nagpur (diciembre de 1920), la propagación de la No Cooperación, se escribían y publicaban como parte de la biografía espiritual de Mahatma Gandhi. En un enérgico editorial, exhibido prominentemente por el *Swadesh* en la primera plana del 11 de noviembre y reimpreso a la semana siguiente, Dasrath Dwivedi hacía una llamado al electorado local con grandes letras negras:

> ¡VOTANTES DE LA DIVISIÓN DE GORAKHPUR! RESPÉTENSE A SÍ MISMOS, ¡ CUÍDENSE DE LOS SERVILES TÍTERES! ¡VEAN BIEN QUIÉN ES SU GENUINO BENEFACTOR! ¿ACASO MAHATMA GANDHI, PT [Pandit] MOTILAL NEHRU, PT MALVIYAJI o aquéllos que ahora los persiguen, mangoneando sus votos? Piensen por ustedes mismos; ¿cuál ha sido el bien que estos últimos han hecho por ustedes hasta ahora como para que puedan ahora esperar que ellos les ayuden a aliviar sus penas y sufrimientos desde dentro del Consejo? Ahora dirijan sus miradas a Mahatma Gandhi. Esta alma pura *(pavitramurti*) ha sacrificado todo por ustedes (*tan-man-dhan […] arpan kar diyahai).* Es por su bien que ha hecho el voto de renunciación *(sanyas-vrat*), ido a la cárcel y enfrentado dificultades y sufrimientos sin cuento. Pese a la enfermedad, en este momento deambula por todo [el país] al servicio de vuestra causa. Es el *updesh*

> [precepto] de este mismo Mahatma Gandhi que no voten. Y no deben votar, porque aproximadamente treinta mil de sus inermes hermanos del Punjab fueron baleados en Amritsar, se obligó a la gente a arrastrarse sobre sus vientres y, pese al clamor de justicia, los golpearon a ustedes con los zapatos como a perros *(tumhen dutkar diya gaya tha).* Nadie prestó oído alguno. Cuidado. Sean vigilantes:

NO VOTEN POR NADIE[14]

En este texto, que se puede ver como representativo del discurso nacionalista local de boicot a los municipios,[15] los “atropellos del Punjab” y la cruel indiferencia de los británicos sin duda se mencionan como razones para no votar; pero es difícil dejar de notar la persona de un Gandhi santo, resplandeciente en su sufrimiento por el pueblo y, a su vez, requiriendo e incluso exigiendo obediencia a sus mandatos. Visto así, el boicot a las elecciones y el rechazo de los candidatos leales parecen como una especie de abstinencia religiosamente prescrita de acudir a las casillas de votación, análoga a la observación de los rituales hindúes debidos y la autopurifiçación, la cual propagaban muchos de los predicadores religiosos nacionalistas y recogían asimismo ciertos panchayats [grupo dirigente, generalmente formado de cinco hombres ancianos e influyentes de una comunidad] de casta baja. A esta región, que no ignoraba los motines campesinos del sur de Awadh de enero de 1921, pero que todavía no había desarrollado ningún movimiento campesino comparable por sí misma, llegó Gandhi el 8 de enero de 1921.

La decisión de invitar a Gandhi se tomó durante una reunión pública celebrada en la ciudad de Gorakhpur el 17 de octubre de 1920. La presidió Maulvi Maqsood Ali Fyzabadi, y Gauri Shankar Misra fue el orador principal. La reunión resolvió apoyar la causa de los arrestados en conexión con la agitación de Khilafat, declaró la *asahyog* [no cooperación] al *uchit* [lo apropiado] y decidió enviar una invitación por telegrama a Gandhi y los hermanos Ali para visitar

Gorakhpur en breve.[16] Los delegados de Gorakhpur (entre quienes destacaba Baba Raghav Das, sucesor del *gaddi* [asiento] espiritual de Anant Mahaprabhu y fundador del Paramhans Ashram, Barhaj) también hablaron con Gandhi en el Congreso de Nagpur y éste les dijo que visitaría el distrito a fines de enero o principios de febrero.[17] Al credo de la *asahyog* que Raghav Das y Dasrath Dwivedi trajeron con ellos de Nagpur se sumó la excitación cada vez mayor ante la expectativa del advenimiento de su autor. La propagación de la política de la No Cooperación en las áreas rurales de Gorakhpur a principios de 1921 tenía rasgos de un exordio de celebración, una preparación del distrito para el Gran Suceso. Las peregrinaciones de Raghav Das y sus seguidores brahmachari en las cercanías de su ashram en Barhaj, los "melodiosos Gandhi-¿Aa/íms" entonados por Changur Tripathi ante una reunión de campesinos en el vecino Kuin[18] y las "efusiones poéticas" en el primer número de la renovada revista *Kavi* —"escritas con el decidido propósito de despertar en las masas y las clases por igual un clamor por el pronto descendimiento de Krishna, el Mesías"[19] — son los pocos fragmentos que sobrevivieron de esta imagen de entusiasmo y expectación en Gorakhpur en aquel entonces.

Un indicio de esta expectación popular fue el aumento en la cantidad de rumores que atribuían diferentes fechas imaginarias a la visita de Gandhi. Para la primera semana de enero la noticia de su llegada se había "propagado como un fuego descontrolado". Dasrath Dwivedi, editor del *Swadesh*, recibió un alud de cientos de cartas que preguntaban la fecha exacta. Para disipar la ansiedad ocasionada por la noticia, el diario publicó una columna en primera plana el 9 de enero, asegurando a sus lectores que la fecha de la llegada de Gandhi sería anunciada en los periódicos *Aaj* (Bañaras), *Pratap* (Kanpur), *Bhavishya* (Prayag), *Vartman* (Kanpur); la noticia también se publicaría en el *Leader* y el *Independent*, mientras las prensas del *Swadesh* asegurarían la divulgación mediante volantes, carteles y cartas a los seis tahsiles del distrito.

Mientras tanto, el Comité Distrital del Congreso tomó cartas en el asunto. Se había decidido arreglar que Gandhi inaugurara una escuela nacional y el Comité participaba activamente en este frente. Grupos de conferencistas (*vyakhyandata*) fueron enviados como heraldos con el anuncio de su llegada a los centros de control de los tahsiles y a Barhalganj, Dhakwa y Gola en el densamente poblado tahsil sureño de Bansgaon; a Rudarpur y Captainganj en la región central de Hata; a los pueblos ferrocarrileros y centros mercantiles de Deoria, Salempur, Majhauli, Lar, Bhatpar y Barhaj Bazar hacia el sudeste y a Padrauna en el noreste. En el despoblado tahsil norteño de Maharajganj, Peppéganj y Campierganj —donde estaban establecidos los zamindaris europeos— y Siswa Bazar, importante centro de almacenamiento y distribución de *gur* [azúcar de palmera o de caña] y arroz, serían los blancos de esta campaña. En las reuniones celebradas en estos lugares, los conferencistas itinerantes habrían de predicar la doctrina del Congreso y solicitar contribuciones para el Fondo Nacional de Escuelas. A su vez, los habitantes locales se encargarían de que la gente comprendida en un radio de diez millas asistiera a estos discursos públicos acerca de la filosofía y advenimiento de Gandhi.[20] La asistencia masiva a la sabha [asamblea] de Gorakhpur el 8 de febrero y las multitudes que abarrotaron las cinco estaciones del trecho de 50 millas de vías férreas entre Bhatni y la ciudad de Gorakhpur sugieren que la noticia se divulgó ampliamente.

El 30 de enero el *Swadesh* anunciaba que la fecha probable era entonces el 8 de febrero y pidió a la población de Gorakhpur buscar el darshan del Mahatma y traer sus donativos. También publicó notas sobre la necesidad de que más trabajadores del Congreso se ofrecieran y ayudaran a supervisar la organización.[21]

Un editorial que apareció en las páginas de ese periódico el 6 de febrero que anunciaba la llegada inminente de Gandhi, es un texto significativo. Además de ilustrar cómo la imagen del distinguido visitante era proyectada en Gorakhpur por los miembros locales del

Congreso, también es representativo de la interpretación nacionalista de la relación entre las masas subalternas, los dirigentes de la élite y el propio Gandhi. Dasrath Dwivedi, el joven autor de este texto, se había formado como periodista en las oficinas del *Pratap* en Kanpur y siguiendo el consejo de Ganesh Vidyarthi había regresado a su distrito natal en 1919 para lanzar su propio *Swadesh*[22] El editorial, titulado "La gran fortuna de Gorakhpur", fue escrito por un Dwivedi que obviamente era un ferviente nacionalista decepcionado por el persistente estupor político de la región y que sentía que su sueño de que Gandhi lograba una transformación pronto se cumpliría. Dirigido básicamente a abogados y estudiantes, a quienes apremia para que se despojen de la desidia, también es significativo en su actitud hacia el pueblo llano:

> Nuestro argumento es que el pueblo llano *[sadharan janta]* de Gorakhpur sólo espera ansiosamente el darshan del Mahatma. El Mahatma llegará, el público alcanzará su darshan y estará eternamente agradecido por ello. La alegría de la gente no tendrá fin cuando pueda deleitar sus ojos con la vista del Mahatma.
>
> Pero, ¿qué hay de aquellos que abiertamente cooperan con el gobierno […] acaso no tienen un deber en este momento […]? Una voz que sale del corazón dice "¡Pues claro! […] *Deberían arrodillarse ante Mahatma Gandhi y rezar al altísimo por el valor de permitirles llevar susbarcas lejos del remolino del presente hacia la seguridad […] Pues el que Gandhi aparezca [avteern: de avatar] frente a nosotros en estos difíciles tiempos es un don enorme, para nosotros, nuestra sociedad y nuestro país […]* No vacilen, levántense ahora para servir a los hermanos oprimidos de su distrito. Hagan sonar la *shankh* (caracol) de la *swaraj* [independencia] […] Este movimiento es un elixir (*amrit-bati*) para ustedes. Mahatma Gandhi lo ofrece a ustedes.[23]

Así, se expone claramente la manera en que el pueblo llano y la élite debían reaccionar a la visita de Gandhi. La tarea del *janta* es congregarse en multitudes, "deleitar sus ojos con la vista del Mahatma", considerarse afortunado, y tras esta breve prueba de bienaventuranza regresar a su inerte y oprimida existencia. En lo que toca a est *e janta*, el Mahatma estará en Gorakhpur con el único propósito de ofrecer el darshan. No se espera del *janta* que proclame la causa de la *swaraj* por sí mismo. El llamado del clarín

(en la metáfora del *shankhnaăd*, a semejanza del soplido a través de caracoles marinos usados en los ritos sagrados hindúes) de la *swaraj* en las aldeas requiere sólo de los pulmones de la élite: para ese llamado a la unión, los "hermanos oprimidos" de Gorakhpur deben acogerse a la iniciativa de la élite de seguidores del Mahatma. La implicación es que la peregrinación de los campesinos a Gorakhpur y las áreas rurales *mufassil* sería inútil desde una perspectiva nacionalista excepto si los "dirigentes" intervienen para canalizar la buena voluntad generada en las aldeas como resultado del darshan de Gandhi. El que semejante jornada, realizada a menudo desafiando la oposición de los terratenientes, pudiera ser en sí misma un acto político y el que el mensaje de Gandhi pudiese ser descifrado por el aldeano común y corriente, por sí mismo y sin ayuda de gente de fuera, eran posibilidades que no consideraba Dasrath Dwivedi en esa ocasión. No obstante, una lectura de las noticias locales publicadas por él en los meses siguientes muestra que éstos eran los trazos según los cuales se expresaba la reacción popular a la vista del Mahatma.

Aparte de esto, las imágenes, el sentimiento y las metáforas usadas por Dwivedi para convencer a los indecisos educados de la grandeza de Gandhi y convertirlos a su causa tienen su propio interés. En este nivel no hay una diferencia significativa entre la religiosidad que animaba a los campesinos y la actitud que Dwivedi quería que los intelectuales adoptaran hacia Gandhi; el lenguaje de la creencia parece ser el mismo en ambos casos, con solamente algunas variaciones de tono y acento. Las partes en cursivas del fragmento citado anteriormente dan fe de la naturaleza religiosa, incluso devocional de los escritos de Dwivedi. La imagen de la barca y el barquero aparece frecuentemente en las canciones devotas rurales y urbanas. Como nota Susan Wadley en su estudio de la religión popular en una aldea en UP occidental, "muchos […] himnos devocionales usan la analogía del remolino para una situación de crisis, junto con otras imágenes de la navegación (el océano de la

existencia, la barca, el barquero, la travesía, la orilla opuesta, etcétera)”.[24]

La visita de Gandhi a Gorakhpur estuvo bien organizada y las reuniones populares en esa ocasión fueron verdaderamente extraordinarias. Una comitiva adelantada de congresistas de Gorakhpur se envió a la encrucijada de Bhatni en la frontera sudeste del distrito. El tren en el que viajaba Gandhi hizo su recorrido muy lentamente, parándose en cada estación de ferrocarril en la que se hubiera juntado gente para el darshan. Como informaría Shyam Dhar Misra, jefe de la comitiva de recibimiento, en el *Swadesh*:

> En Bhatni, Gandhiji ilustró *(updesh diya*) al público local y entonces el tren salió para Gorakhpur. Había no menos de 15 000 o 20 000 personas en las estaciones de Nunkhar, Deoria, Gauri Bazar, Chauri Chaura y Kusmhi. […] En Deoria había entre 35 y 40 000 personas. Mahatmaji estaba muy complacido de ver este espectáculo en Kusmhi, pues pese al hecho de que la estación está en medio de una jungla, incluso allí no había menos de 10 000 personas. Algunos, abrumados por su amor, rompieron a llorar. En Deoria la gente quería dar *bhent* [donativos] a Gandhiji, pero les pidió que los llevaran a Gorakhpur. Pero en Chauri Chaura un caballero Marwari logró darle algo. Eso desató el alud de donativos. Se extendió una sábana y comenzaron a llover billetes y monedas. Había que verlo […] Fuera de la estación de Gorakhpur el Mahatma iba de pie en un vagón alto y la gente tuvo un buen darshan de él por unos minutos.[25]

Entre los campesinos que habían venido desde sus aldeas para un darshan de Gandhi en esta ocasión, había muchos que al año siguiente, en febrero de 1922, irían más allá de la estación de Chauri Chaura hasta el *thana* [cuartel militar o de policía] adyacente como participantes de otro ominoso suceso. De hecho, durante el juicio de los campesinos amotinados de Chauri Chaura, algunos de los que prestaron testimonio para la parte acusadora consideraron necesario tratar de ofrecer una explicación inocua de su presencia en la multitud en la estación el 8 de febrero de 1921. Como diría Shankar Dayal Rae, próspero contratista de la localidad, al juez de sesiones en junio de 1922: “Nunca había ido a la estación para ver a ningún dirigente *rajnaitik* (político) —ya fuera Gorakhpur o Chaura— excepto cuando fui a presentar mis respetos a Gandhiji cuando pasó

por Chaura en el tren”.[26] La devoción de los campesinos de Gorakhpur al Mahatma parecía haber adquirido un perfil militante. Según el relato de Mahadev Desai del viaje de regreso desde Gorakhpur, a partir de ahí la dar shan se pedía casi como un derecho:

> El tren salió de Gorakhpur a las 8:30 de la noche […] El tren se detuvo en cada estación […] Hordas y hordas de gente empezaron a abalanzarse sobre nuestro compartimento […] en cada estación campesinos con lathis largos largos y antorchas en sus manos se acercaban a nosotros y proferían gritos tan fuertes como para perforar nuestros oídos. Por supuesto, todos los que estábamos en el compartimento tratábamos como podíamos de calmarlos. Pero, ¿quién nos escucharía? […]
>
> Muchos de estos devotos ni siquiera saben cómo es su “Mahatma Gandhi”. Algunos lograron introducirse en nuestro compartimento y empezaron a gritar: “¿Quién es Mahatma Gandhi?” “¿Quién es Mahatma Gandhi?” Me desesperé y dije: “Yo”. Con eso se calmaron, me hicieron una caravana y i salieron del compartimento! i Qué diferencia entre mi presunción y el amor intachable de esta gente! Pero de nada servía dejarse encantar por este cándido amor […]
>
> Ni pensar que Gandhi pudiera dormir en medio de este alboroto […] La *hathagraha* (terquedad de muía) de esta gente se repitió en cada estación que seguía de Bhatni: Al final incluso el aguante y tolerancia de Gandhi se agotaron […] Empezó a pedirle a la gente: “Por favor, váyanse. ¿Por qué nos acosan a esta hora tan tarde?” ¡La única respuesta que obtuvo fueron gritos pelados de victoria para él! […] Ésa era la altura de la férvida insolencia de amor del pueblo […][27]

III

Si ésta era la forma en que los campesinos reaccionaban ante Gandhi, ¿cómo entendían su mensaje? ¿Acaso había ambigüedades en lo que Gandhi dijo o se creía que Gandhi había dicho? Y de ser así, ¿qué implicaciones había en ambos sentidos para las creencias de los campesinos sobre Gandhi, según se revelaba en los “relatos” sobre su poder?

El argumento principal de los discursos de Gandhi en las “reuniones multitudinarias de campesinos” en Fyzabad y Gorakhpur era condenar los últimos actos de violencia y disturbios campesinos en el sur de Awadh. Mahadev Desai lo cuenta así en su diario:

Gandhiji sólo tenía un mensaje que darles, o sea, aquellas grandes varas [lathis] no eran para matar o herir a nadie. También predicó la misma cosa en Fyzabad. Las declaraciones de Gandhiji se dedicaban exclusivamente a los brotes de robo, saqueo y disturbios que habían tenido lugar en las United Provinces.[28]

De hecho esto era así, pero una cuidadosa lectura de su discurso dado en Gorakhpur sugiere que había suficiente ambigüedad en él como para dar lugar a deslices semánticos. Tras un panegírico escrito por el poeta hindi "Trishul" y leído por Dasrath Dwivedi, Gandhi comenzó a dar su discurso a una enorme multitud de 1.5 *lakhs* de personas, la cual incluía un "buen número de analfabetas y gente rústica",[29] como sigue:

Esta reunión no es oportuna para un largo discurso. Esta reunión muestra que entre nosotros hay un propósito común. El poema que se recitó justo ahora no mencionó a Mohammad Ali […] Ahora bien, el hermano Shaukat Ali, Mohammad Ali y yo estamos diciendo la misma cosa […]

Tras subrayar la necesidad de una unidad hindú-musulmana, subió el tono para condenar la violencia campesina en Awadh:

¿Qué pasó en Fyzabad? ¿Qué pasó en Rae Bareli? Debemos saber estas cosas. Haciendo lo que hemos hecho con nuestras propias manos hemos cometido una injusticia, una gran injusticia. Al levantar el lakri [o sea el lathi] hicimos algo malo. Al saquear haats y tiendas hemos cometido una injusticia. No podemos obtener *swaraj* usando el lakri. No podemos obtener swaraj azuzando nuestros propios demonios *(shaita-niyat*) contra el gobierno satánico. Nuestros 30 crore [300 000 000] de lakris no pueden con sus aviones y rifles; incluso si pudieran, ni siquiera entonces levantemos nuestros lakris. El Corán lo dice. El hermano Mohammed Ali me dice que [según el Corán] mientras la vara no sea necesaria no podemos usarla […]

Nuestros hermanos kisans cometieron un error. Han causado una gran angustia a mi hermano Jawahar Lal. Si surgen más dificultades [de éstas] en nuestro camino verán que ese día mismo será imposible para Gandhi vivir en Indostán. Tendré que hacer penitencia —ésta es una lucha pacífica. Sólo cuando me retire a las montañas del Himalaya se podrá volver una lucha violenta. Nuestra lucha debe ser como la que hicieron nuestros hermanos sikhs en Taran Taran […] No trataron de vengarse de sus opresores […] Ésta es nuestra forma, ésta es la *asahyogdharma*, ésta es la verdadera *Brahmacharya*. Ésta es *kshatriya dharma*. Y hoy es el dharma de los Musulmanes. Ir en contra de esto es cometer un pecado […]

Ahora mismo deberíamos olvidarnos del "boicot social". No ha llegado la hora para acciones como ésa. Nadie debería impedir a ningún hermano ir a los cementerios, nadie debe impedir a nadie acudir a los servicios del barbero u obtener *chilum* [o sea,

ganja, cannabis] y licor.. De hecho queremos liberar a todos del chilum y del alcohol (*daru*).[30] Si todos ustedes renuncian [a estas cosas] hoy, entonces alcanzaremos la swaraj de inmediato […]

[Felicitando a Gorakhpur por su organización de esa reunión, Gandhi continuó:] El resultado real de sus capacidades de organización y su trabajo se verá cuando en Gorakhpur los abogados renuncien a su práctica, las escuelas dejen de ser sarkari [es decir, afiliadas al gobierno], se renuncie a los títulos, no queden más borrachos, putañeros ni apostadores en su distrito. Cuando cada casa tenga una *charkha* [rueca] y todas los *julahas* (tejedores) de Gorakhpur empiecen a hilar [a mano] […] Producirán tanto khaddar [es decir, khadi] en Gorakhpur que ustedes no tendrán que ir a Ahmedabad, a Bombay o Kanpur [por sus telas] […]

Les pediré que sean pacientes y escuchen a Maulana Mohammad Ali dar su discurso y que sigan donando dinero a los voluntarios. Por favor absténganse de hacer ruido. Quiero decirles, si siguen mi plan —quiero aseguradles] que si hacen lo que digo, habremos de alcanzar la swaraj para fines de septiembre. También podríamos resarcir las injusticias de Khilafat y del Punjab cometidas por el sarkar (gobierno colonial). Pero ésta es [tarea] propia sólo de aquéllos que aceptan las cosas que se estudiaron en el Congreso de Nagpur. No es asunto de los que no están con nosotros en nuestro trabajo […] De los que no están con nosotros, pero que de todas maneras vienen a nuestras reuniones, espero que al menos mantengan la paz —podemos alcanzar la swaraj para fines de septiembre si Dios nos da la paz; si todos nosotros los indios tenemos espíritu de autosacrificio y de autopurificación, entonces 30 crore de personas podrán hacer casi todo lo que quieran.[31]

Los principales elementos constitutivos — *baat* en el habla indígena— del mensaje de Gandhi a los kisans de Gorakhpur podrían analizarse como sigue:

1. Unidad entre hindúes y musulmanes o *ekta.*
2. Lo que la gente *no* debería hacer por iniciativa propia: usar lathis; saquear bazares y *haats*; practicar boicot social (*“naudhobiband”*).
3. Lo que el Mahatma quiere que sus verdaderos seguidores hagan: dejar de apostar, de fumar ganja, de beber y la prostitución.
4. Los abogados deberían renunciar a su práctica; las escuelas de gobierno deberían ser boicoteadas; renunciar a los títulos oficiales.
5. La gente debería dedicarse a hilar y los tejedores deberían usar hilo hilado a mano.

6. La inminencia de la swaraj [independencia]: su realización condicionada a la fuerza innata del número de adeptos cuando se une a la paz, gracia de Dios, autosacrificio y autopurificación.

Este resumen secuencial del discurso de Gandhi es un intento de reconstruir la forma en que sus declaraciones pudieron haber sido discutidas en las aldeas de Gorakhpur. Es razonable suponer que dichas discusiones procederían a descomponer su mensaje en sus principales constituyentes ideológicos.[32] Si la costumbre, común todavía en nuestros días, de comunicar noticias impresas en las áreas rurales es de algún modo una guía, entonces con toda probabilidad los principales puntos de aquel discurso resumidos a partir de la versión publicada en el *Swadesh* fueron transmitidos a los campesinos analfabetas en el dialecto local.

Nótese que el baat número 4 no concierne en gran medida a los campesinos. El número 1 es muy general y aparece en forma marginal en los "relatos" sobre Gandhi. El baat número 5 es, en parte, demasiado específico siendo una instrucción dirigida exclusivamente a los tejedores, mientras que el consejo en favor del hilado pudo haberse oído demasiado general, pues carece como efectivamente carecía de una infraestructura que permitiera su aplicación en esta etapa. Es la fusión de los baats número 3 y 6, y su contextualización dentro de las ideas existentes entonces sobre "poder" y magia, lo que está a la raíz de algunos de los "relatos" que hablan del Mahatma en Gorakhpur. Parece que su insistir en el rechazo a la militancia popular (baat número 2) y en las acciones positivaş mandadas a los "verdaderos seguidores" (baat número 3) —el encomio, por así decirlo, de lo que se puede y no se puede hacer expresado en estos mensajes particulares, prácticamente no fue captado por sus rústicos escuchas. Por otra parte, los baats números 3 y 6 llegaron a asociarse en la mentalidad popular como un conjunto ligado de mandamientos espirituales emitidos por un personaje parecido a un dios. Como tales, eran consecuentes con

aquellas leyendas sobre su “divinidad” que circulaban en aquel entonces. La práctica del boicot social todavía no estaba muy extendida; habría de arrancar a fines de 1921. Mientras tanto, algo que sucedió inmediatamente a raíz de la visita de Gandhi, es que la población, actuando por iniciativa propia o mediante sus panchayats y sabhas, siguió enfrascada en intentos de autopurificación, extendiendo y transformado su mensaje en este aspecto. Estas “historias” de Gorakhpur en su mayor parte conciernen la intervención de lo sobrenatural en este proceso y el papel del Mahatma en él. Pasemos a ellas.

IV

El sentimiento de devoción a Gandhi en Gorakhpur fue objeto de elogiosos comentarios en la prensa nacionalista. Dasrath Dwivedi escribió un editorial acerca del “fantástico flujo de *bhakti*” (devoción) ocasionado por la visita del Mahatma. Mahavir Prasad Poddar, un comerciante de Gorakhpur que vivía en Calcuta y que había sido un popular vendedor de azúcar swadeshi [es decir, azúcar producido en la India, distinguido del distribuido por el gobierno colonial] en el pasado,[33] se explayó en el tema de esta manera en las páginas del *Swadesh*:

> No se nos había ocurrido ni en sueños que el mismo Gorakhpur, políticamente letárgico, habría de despertar de su sueño de esta manera. Una multitud de 2 a 2½ lakhs de personas para el darshan de Gandhiji no es algo común. Probablemente se puede decir que ésta es la multitud más grande que se haya reunido jamás para el darshan del Mahatma […] Pero que nadie piense que esta vasta multitud vino como borregos, inspirada por una fe ciega (*andhbhakti*) y regresó con las manos vacías. Quienes tengan ojos podrán ver que el darshan de “Gandhi Mahatam” (ésta es la frase que se usa en las aldeas) no ha sido vano. El janta vino con devoción (bhakti) en sus corazones y regresó con sentimientos e ideas (bhav). El nombre del Guru-Gandhi ahora se ha propagado en los cuatro puntos cardinales del distrito […]
>
> Pero las rosas también tienen espinas… Un zamindar de la ciudad mandó proclamar en su *ilaqa* [jurisdicción] que cualquiera que asistiera al darshan de Gandhi sería multado con 25 rupias y recibiría además 25 azotes dados con un zapato […] La gente

> de esta área se estrujaba las manos de desesperación […] ¡Una procesión ramilla (que escenifica la vida del dios rey Rama) pasa frente a la casa con tanto bombo y platillo y los niños son encerrados en el desván! […] Sé que hay otras criaturas como el mencionado *raees* (notable rico) en este distrito.[34]

Ésta es una comprensión mucho mejor del impacto de aquella visita que las que hemos visto hasta ahora en la prosa nacionalista. El janta no sólo tiene bhakti; ver y oír al Mahatma también inspira *bhav*, palabra que sugiere no sólo sentimientos e ideas, sino también un llamado a la acción.[35]

Para febrero de 1921, los tiempos en verdad habían cambiado, superando aquello que "ni en sueños" había visto Poddar: ya se había infundido nueva vida al Gorakhpur "políticamente letárgico" —una regeneración provocada, como si dijéramos, por el poderoso *tapasya* [devoción austera; penitencia] de Gorakhnath, fundador epónimo de la ciudad. El advenimiento de Gandhi fue percibido como un importante suceso por los zamindars, quienes habían tratado de impedir por la fuerza a sus campesinos buscar el darshan de Gandhi. Para ellos fue un acto que sobresalió del flujo de la existencia cotidiana y como tal amenazaba con provocar cambios en las estructuras locales de poder. La analogía de niños ansiosos a quienes se les negaba el gozo de la participación en una importante procesión religiosa era atinada, pues sugiere en los terratenientes un paternalismo cruel cuyo fin era evitar cualquier subversión de las relaciones de dominio y subordinación, las cuales constituían la sustancia de la vida diaria en el campo. El entusiasmo que Gandhi generaba, las expectativas que despertaba y el ataque que desató contra la autoridad británica, todo se combinó para iniciar los verdaderos primeros momentos de un proceso que, dados otros factores, podía ayudar a los campesinos a conceptualizar los cambios radicales que sufría su mundo *(the turning of his world upside down).* Esto era un llamado a una incipiente conciencia política, por vez primera, para reflexionar —aunque vaga e intermitentemente— sobre la posibilidad de una inversión de

muchas de esas relaciones de poder que hasta entonces se consideraron inviolables, como británico/indio, terrateniente/campesino, casta alta/casta baja, etcétera. Este proceso de conceptualización se echó a andar aquella primavera en Gorakhpur por un choque entre lo ordinario y lo extraordinario, entre lo habitual y lo contingente —un choque desencadenado directamente por la visita del Mahatma.[36]

V

Las historias acerca de los poderes ocultos de Gandhi aparecieron inicialmente en la prensa local a fines de enero de 1921. Un número del *Swadesh* que anunciaba su llegada al distrito también incluía una nota con el siguiente encabezado: "Gandhi en un sueño: ingleses huyen desnudos". Un conductor de locomotora —presumiblemente un angloindio— que se había dormido mientras leía un diario en la estación de ferrocarril de Kasganj en el distrito de Etah, se despertó en medio de una pesadilla a las once de la noche y corrió hacia un grupo de bungalows ocupados por los oficiales ingleses del ferrocarril y algunos indios, gritando: "¡Corran, corran! Gandhi viene hacia acá a la cabeza de una muchedumbre de indios que vienen matando a los ingleses". Esto hizo que cundiera el pánico y toda la población blanca del lugar salió de sus dormitorios a medio vestir y corrió hacia la estación. Pidieron la llave del depósito de armas de la estación, pero no la encontraron, pues el oficial encargado no estaba. Encerraron a las mujeres inglesas en cajas y *almirahs* (roperos), y se oyó que algunos ingleses dijeron: "¡Ah! Los gritos de 'jai jai' todavía resuenan en nuestros oídos. No regresaremos a nuestros bungalows". Por la mañana, los indios que supieron de este incidente en la ciudad se rieron mucho de este ejemplo de la seguridad en sí mismos (*atmik-bal*) de los ingleses.[37] Este relato, publicado primero en el diario *Aaj* de Bañaras y después

en el *Swadesh*, es ilustrativo de la tendencia más amplia de los tiempos de ridiculizar el poder de los británicos e inflar las hazañas de los indios en contraste.[38] Los británicos aparecen en relatos como éstos como una raza pusilánime, muerta de miedo por el no-violento Mahatma.

Otras historias que habrían de aparecer justo antes o inmediatamente después de su llegada eran acerca de un abogado de Deoria que fue maldecido por un seguidor de Gandhi por retractarse de su promesa de renunciar a su práctica legal y cuya casa fue contaminada con mierda; sobre una mujer de casta alta que sufrió la misma forma de mancillamiento tras negar a un jovencito una frazada para protegerse del frío, en su camino a la estación de noche para obtener el darshan; acerca de un *kahar* (cargador) que trató de probar el poder del Mahatma con un deseo temerario y quedó peor por ello; y acerca de un *pandit* (erudito brahmán) que trató de desafiar a Gandhi al insistir en comer pescado, el cual halló lleno de gusanos. Estas historias tienen las mismas características secuenciales y estructurales como muchas otras recogidas en Gorakhpur. Al juntarlas y clasificarlas según sus temas, puede decirse que caen en alguno de cuatro grupos bastante diferentes:[39]

A. Puesta a prueba del poder del Mahatma.
B. Oposición al Mahatma.
C. Oposición al credo de Gandhi en general y con respecto a los tabúes de comida, bebida y fumar.
D. Dones otorgados o milagros obrados en la forma de objetos recuperados que se habían perdido y regeneración de árbole;s y pozos.

A. *Puesta a prueba del poder del Mahatma*[40]

1. Sikandar Sahu del *thana* de Mansurganj, *mauza* [localidad pequeña] Mahuawa (Distrito de Basti) dijo el 15 de febrero que creería en el Mahatmaji cuando el karah (sartén hirviente) lleno de jugo de caña en su *karkhana* (lugar de trabajo) se partiera en dos. ¡El karah se partió en dos a la mitad!

2. El 18 de febrero un *kahar* (sirviente doméstico; silletero de palanquín) de Basantpur dijo que estaría dispuesto a creer en la autenticidad (*sacha manoonga*) de Mahatmaji sólo cuando se levantara el techo de paja de su casa. El techo se levantó diez codos sobre la pared y regresó a su posición original únicamente cuando el kahar lloró y dobló sus manos en señal de entrega y sumisión.[41]

3. El 15 de marzo un agricultor en el mauza de Sohraghat (Azamgarh) dijo que creería en la autenticidad *(sacha jaane*) del Mahatmaji si florecía ajonjolí en una porción de 1.5 *bighas* (aproximadamente media hectárea) de su terreno. Al día siguiente todo el trigo de ese terreno se convirtió en ajonjolí. “Vi esto con mis propios ojos en la casa de Pandit Brijwasi Vakil”, escribió un corresponsal. “Las espigas parecían de trigo, pero al frotarlas con la mano, caían semillas de ajonjolí”.[42]

4. Babu Bir Bahadur Sahi del mauza de Reaon estaba cosechando sus campos el 15 de marzo. Para probar el poder del Mahatma deseó unos dulces. De repente cayeron dulces sobre su cuerpo. Distribuyó la mitad de los dulces entre los labriegos y se quedó con el resto.

5. El 13 de abril se erigía un *karahi* (ofrenda de comida cocinada) como ofrenda para el Mahatma. La esposa de un thakur saheb (señor chatria) dijo que ofrecería karahi al Mahatmaji sólo si se obraban algunos milagros. De repente un *dhoti* (calzón) que colgaba

de una estaca se incendió hasta convertirse en cenizas, aunque no había ningún olor a quemado. "Vi esto con mis propios ojos".[43]

6. Un lector del *Swadesh* de Barhaj escribió: "Dos chamars, mientras excavaban, discutían sobre el *murti* (ídolo, imagen) que había aparecido en la aldea de Bhore (Saran). Uno de ellos […] dijo […] 'sólo si un *murti* emerge en ese sitio también creeré que el de Bhore es un llamado de Gandhi'. Por casualidad, al cavar, apareció un murti de Mahadev (dios). Al oír la noticia, la gente corrió para el darshan, y se ejecutó el *puja-paath* (acto de propiciación) y se hicieron ofrendas. La gente piensa que el dinero ofrecido debiera ser enviado al fondo de las Escuelas Nacionales".

7. Se informó de un incidente similar que tuvo lugar en el pozo de Babu Shiv Pratap Singh de Gaura (junto a Barhaj). Pero dicen que tan pronto como la gente se abalanzó para sacar el murti del pozo, desapareció.

8. Un brahmán del *mauza* de Rudrapur (Oficina Postal de Kamasi) tenía la costumbre de robar pasto. La gente hizo lo posible para convencerlo de que Mahatma Gandhi había prohibido actos tan malos. Contestó: "Creeré en Gandhiji si cuando vaya a robar pasto de noche alguien me atrapa, o me enfermo o enloquezco, o empiezo a comer *gobar* (estiércol de vaca)". Los caminos de Dios son misteriosos: todas estas cosas pasaron. Mientras robaba pasto erhpezó a gritar que alguien iba a atraparlo. Se desmayó. Tuvo una fiebre altísima. La gente fue por él y lo llevó a su casa. Poco después se escapó y comenzó a comer *gobar.* Cuando, después de tres días, los miembros de su familia hicieron *manauti* (es decir, prometieron apaciguar a Gandhi si el paciente se recuperaba), empezó a sentirse mejor. "Como resultado de esto, la gente de la aldea y su vecindad ha dejado de robar, etcétera, completamente".[44]

9. Shri Balram Das de la escuela de Gorakhpur relató: “el 26 de febrero fui a la aldea de Rudrapur en el tahsil de Maharajganj para dar una conferencia. Todos estuvieron de acuerdo en seguir los dictados de Mahatma Gandhi. Pero cierto personaje no abandonó su [antigua] costumbre y fue a cortar hierba. Al regresar enloqueció. Rompía y arrojaba todo lo que encontraba. Cuando ofreció 5 rupias en el nombre de Mahatmaji, se tranquilizó *(shanti huí)”.*[45]

Incluso una lectura superficial de estas “historias” sugiere que hay dos obvios procesos en funcionamiento. En primer lugar, los rumores son indicios de un grado considerable de discusión sobre Gandhi en las aldeas de Gorakhpur en la primavera de 1921. La repetida frase “Creeré en Mahatmaji sólo en caso de que suceda tal o cual suceso extraordinario”, debe leerse como un indicio de un diálogo entre escépticos y firmes creyentes. Sólo tiene sentido en el contexto de tal discusión.

En segundo lugar, esta frase crucial también sugiere que lo que la gente pensaba del Mahatma eran proyecciones de patrones existentes de creencias populares sobre el “culto a los proceres” en la India rural del norte.[46] Como observó William Crooke, la deificación de tales “proceres” se basaba, entre otras cosas, en la pureza de la vida que habían llevado y en “demostrados poderes taumatúrgicos”.[47] La primera de estas condiciones era cumplida ampliamente por Gandhi mediante todas esas señales de santidad que un populacho temeroso de dios era proclive a reconocer en su apariencia, así como en su conducta pública. En cuanto a la taumaturgia, las historias mencionadas le atribuyen poderes mágicos y milagrosos que, a los ojos de aldeanos que mamaron la tradición de Salim Chishti y Sheikh Durham, lo ponía al nivel de otros mortales a quienes la imaginación popular había otorgado la divinidad.

Pasando a las historias en sí, encontramos que son desarrollos de la idea básica de la autenticidad del Mahatma que se revela en

varias pruebas. En su versión simple, una prueba se enuncia en el contexto de la actividad o entorno inmediato de la persona involucrada, o hay un cumplimiento de un deseo expreso. Las condiciones se cumplen y la historia o el rumor asociado a ella no pasan de ahí. Ejemplos de esto se encuentran en los relatos 1, 3 y 4, y en menor medida también en el número 5. En algunos otros casos se da un desarrollo adicional: la persona que enuncia la prueba se somete al poder del Mahatma. Así el kahar de Basantpur en el número 2 logra que el techo de su choza vuelva a su posición original sólo después de pedir perdón por cuestionar la autoridad del santo y con lágrimas de arrepentimiento.

Un ejemplo más claro del poder de los rumores para propagar el nombre de Gandhi en las aldeas y para reorientar actos rituales normales hacia objetivos nacionalistas se halla en el relato número 6. De los dos chamars (miembros de una casta baja que comercia con despojos de vacas), evidentemente uno creyó en el rumor del distrito de Saran en Bihar. Pero el otro condicionó su aceptación a un suceso extraordinario que se diera en el contexto de su actividad inmediata —cavar. Cuando por obra de la casualidad[48] su pala sacó un murti de la tierra, el chamar (quizá convencido del poder del Mahatma) se retiró de la narración en cuanto sujeto de ella. Ahora bien, otros, que también habían oído este rumor en particular (cuya prueba adicional se había desenterrado en su propia área), salen a escena y propician la imagen de Mahadev en la forma acostumbrada, obteniendo el darshan y haciendo ofrendas de flores y dinero. Pero es significativo que el dinero que en otras circunstancias habría ido a parar a la construcción de una plataforma de concreto en ese lugar, fue destinado como una contribución al Fondo de Escuelas Nacionales, un proyecto con el cual Gandhi estaba asociado directamente en Gorakhpur.[49]

El relato del hallazgo de un murti en Barhaj (número 7) sigue la línea de interpretación popular adoptada para la anécdota precedente. El que este rumor en particular haya sido divulgado

deliberadamente por alguien y que el ídolo haya “desaparecido” para cuando la gente corre a la escena, es indiferente para los propósitos del presente examen. Lo que importa es que una serie de “sucesos extraordinarios” en las aldeas de Gorakhpur se estaban leyendo de una forma familiar, es decir, según las convenciones de lectura de los episodios de un texto sagrado pero con su religiosidad sobredeterminada por una conciencia política incipiente.

Hay un elemento que el relato número 2 tiene en común con el número 5 —cuando la *thakurain* hace su ofrenda al Mahatma con la condición de que ocurra un milagro, el cual se manifiesta en la forma de un dhoti en llamas. En ambas historias es el miedo lo que impone la fe a los descreídos. Este motivo de penitencia se repite con frecuencia en muchas baladas religiosas en la India Oriental. La dubitativa mujer y el escéptico kahar se convencen de unirse a los devotos —y lo hacen ritualmente en el episodio del karahi— de la misma manera en que un impactante espectáculo del airado poder de una ofendida divinidad local vence la resistencia de un descreído con un *vratkatha* o *panchali* (cuentos populares de asunto religioso).

Este motivo queda explícito en el número 8 y su variante, el número 9, mediante el desafío al poder del Mahatma y la manera en que éste triunfa. El ladrón brahmán de la aldea de Rudrapur es representativo no sólo del típico escéptico de aldea, sino de la oposición de las castas altas al credo de Gandhi. Su resistencia cuestiona por implicación la adhesión a dicho credo del resto de la aldea (véase la versión modificada en el número 9). Pero paga por esto al ser objeto de sufrimientos físicos y mentales. Sólo cuando su familia cede por él, se une él a los devotos del Mahatma haciendo un voto en nombre de Gandhi y hace una ofrenda, mejora su condición. Es difícil dejar de notar la similitud entre ésta y muchas otras historias de oposición al credo de Gandhi y entre sus predecibles desenlaces. (Véanse los números 12, 21 y 23 *infra).* El final —“como resultado de este suceso particular la gente de la aldea y su vecindad han dejado de robar, beber, apostar, etcétera”—

anuncia en cada caso la victoria de la nueva autoridad moral, la cual resulta más resplandeciente por el hecho de haber sido desafiada desde el principio.

B. *Oposición al Mahatma*

Este tema del sufrimiento (*kasht*) y contaminación personal reaparece en muchos otros relatos que se ocupan expresamente de incidentes de oposición directa a Gandhi. Así:

10. Pt Damodar Pandey del mauza de Gayaghat, PO (Oficina Postal) Uska Bazar (distrito de Basti) informó que un hombre en el mauza de Dumariya cerca de su aldea había proferido insultos a Gandhi, por lo que se le pegaron los párpados […]

11. En la aldea de Unchava, a una milla de Chara Ghat, cuatro *seer* (kilos) de *ghee* (mantequilla de leche de búfalo) que pertenecían a Abhilakh Ahir se echaron a perder. La razón de esto fue que había hecho algunas observaciones sarcásticas (*vyang vachan*) sobre Gandhiji.

12. Mauni Baba Ramugraha Das del mauza de Benuakuti (¿Benuatikur?) había insultado a Mahatmaji en varias ocasiones. Por ello su cuerpo empezó a despedir un hedor por sí solo (*khud-ba-khud*). Después de algunos actos hechos como es debido (*kuch yatn karne par*) las cosas mejoraron algo. Entonces Mauniji hizo preparativos para un *lakshaad ahuti* (sacrificio).

13. Sri Murlidhar Gupt de Majhauli informó que, “Cuando Mahatma Gandhi iba de regreso la noche del 8 de febrero de Gorakhpur a Bañaras hubo una gran concentración en la estación de Salempur para alcanzar su darshan. En esa reunión también estaba un joven criado de un barai (cultivador de betel). Se dijo que había pedido a una mishrain (esposa de un misr, brahmán de casta

alta) algo con qué taparse para ir a la estación. Lo regañó y le negó la frazada. El pobre muchacho llegó tiritando a la estación, tuvo el darshan del Mahatma y regresó a su casa. A la mañana siguiente oí un rumor en la aldea de que la mishrain sufrió el mismo destino que sufrió la familia de Babu Bhagavan Prasad, vakil (abogado) de Deoria [es decir, les llovió mierda por todos lados, véanse números 17 y 18]. Al final, sólo tras un ayuno, sin siquiera acercarse un poco de agua a la boca por un día y una noche y haciendo *aradhana* (oración ritual) del Mahatma, por fin regresó la paz a ella".

14. En el qasba (pueblo) de Hariharpur, en el tahsil de Khalilabad (distrito de Basti) un gran raees (notable) estaba haciendo construir un *mandir* (templo) en cumplimiento de los deseos de su difunto padre. Babu Gyan Pal Dev —el raees— había sido un opositor de Gandhi y había amenazado a su praja con una multa de 5 rupias si alguien llegaba a hablar de Gandhiji o se hacía su seguidor. El 4 de abril a las 11:30 de la noche se apareció una enorme figura con cuatro brazos en el lugar y anunció en voz alta ante un numeroso grupo: "Soy seguidor de Siva. Todos ustedes deberían hacer puja a él. Babu sahab renuncia a tus injustas medidas (*aniti ko chor do).* Habla con la Verdad. Sigue el dharma; abandona *adharma".* Tras esto se hizo un ovillo y desapareció. "Esto es un hecho relatado por un testigo presencial".

En las primeras cuatro historias (números 10 al 13), dolor físico y contaminación se ven como castigos sobrenaturales, aplicados a los que se oponían a Gandhi o (como en la número 13) a cualquiera de su devotos ya fuera de palabra o de obra. En el número 14 la idea del castigo corporal es reemplazada por una advertencia divina que, al ser pronunciada ante una multitud en la que presumiblemente había varios de sus inferiores sociales, mancilla el prestigio del raees anti-Gandhi de Hariharpur.

El relato (número 12) del hombre santo de Banuatikur (Mauni Baba), quien parece haber roto su voto de silencio para criticar a Gandhi, usa la conocida imagen de predicadores religiosos y públicos de campesinos en una luz ligeramente diferente. Por lo general se cree que la manipulación del lenguaje religioso popular por parte de los renunciantes —babas, *sanyasis*, etcétera— desembocó en la propagación del mensaje nacionalista en el campo.[50] Sin embargo, el rumor de la crítica de Mauni Baba hacia Gandhi y la aflicción que causó sugiere que la palabra del sadhu local no siempre se aceptaba tal cual en las aldeas de Gorakhpur. Su sufrimiento se interpretó en Benuatikur y se transmitió mediante rumores a una extensa área como un castigo obvio por su postura anti-Gandhi. Aparentemente el propio santo pensó que esta explicación bastaba para convencerlo de arrepentirse y reparar sus faltas de una manera adecuada. No sabemos si fue a un congresista local o al pueblo llano a quien se le ocurrió primero esta explicación. Incluso si fue aquél, la amplia circulación de esta historia y otras similares, estructuradas alrededor del tema del sufrimiento físico causado por la oposición a Gandhi y su credo, indica que en dichas historias tenemos un momento representativo de una idea muy generalizada.

Los relatos 13 y 14 proporcionan penetrantes observaciones adicionales del extenso fenómeno del darshan de Gandhi. En el primero de éstos, la determinación del verdadero buscador del darshan le permite soportar el desprecio de otros, mientras ocasiona sufrimiento y contaminación a un opositor del Mahatmaji. Aquí el ayuno y el puja equivalen a un acto de penitencia; en otros casos, “adorar” al Mahatma parecería ser parte del consuetudianrio ritual femenino de *vrat* y *aradhana*, los cuales no estaban vinculados necesariamente a la noción de penitencia o *prayschit.*[51] El texto de la historia también da idea del poder y divulgación del rumor: la supuesta contaminación de la farrilia de la mishrain como un castigo divino provocado por su actitud anti-Gandhi es idéntica a los

términos de un informe similar recibido de Deoria a 20 millas dos días antes. (Véanse los números 18 y 19, *infra.*)

La mishrain de Salempur sólo regañó al joven Barai por buscar el darshan; había terratenientes como Rai Kishore Chand (raees del latifundio de Sarheri al norte de Gorakhpur) y Babu Gyan Pal Dev (de Hariharpur en Basti) quienes trataban de contener a sus *praja* (arrendatarios) de una manera más directa.[52] El suceso sobrenatural en un *mandir* en el *tahsil* de Khalilabad ocurrido el 4 de ábril, exactamente a las 11:30 según el corresponsal, y atestiguado como un hecho, de nuevo muestra cómo semejantes fenómenos se prestaban a interpretaciones muy diferentes. Tanto Jamuna Prasad Tripathi, quien proporcionó esta historia al *Swadesh*, como Babu Gyan Pal Dev, coincidían en que un *daitya* (ogro) se había aparecido en la escena, pero mientras aquél entendía esto como una reprimenda divina por las acciones anti-Gandhi, éste negaba el cargo en una contestación y afirmaba que la aparición era solamente una señal para fomentar el culto a Siva. No sabemos con certeza cómo los campesinos presentes leyeron esta señal sobrenatural, pero no es probable que no hayan acertado a identificar en ella un elemento de reprensión divina a la opresión de los terratenientes.

C. *Oposición al credo de Gandhi en general*

15. Un caballero de la ciudad de Gorakhpur escribió que un *mukhtar* (hombre con autoridad) de Alinagar *mohalla* pidió a las mujeres de la casa que rogaran por *charkha* (ruecas). Dijeron que no carecían de nada, así que ¿por qué rogar por charkha? Por una casualidad un baúl de la casa se incendió de una manera extraña. “Toda la ciudad hablaba de este incidente”.

16. Hubo un caso criminal en el *mauza* de Bistauli. Cuando llegó la policía, tanto el acusado como el quejoso empezaron a decir

mentiras. Alguien, invocando el nombre de Mahatmaji (*Mahatmaji ha pratap batía kar*), les dijo que no dijeran mentiras. Tan pronto como la evidencia quedó registrada por escrito, la nuera del culpable murió.

17. "Sri Tilakdhari Rai de Dhoki (Azamgarh) escribe que el 18 de febrero se decidió en una *sabha* en el *mauza* de Ghaziapur que nadie debía dejar suelto su ganado. Qadir Chaukidar también había prometido que no dejaría suelto su ganado, pero después no cumplió su palabra. La gente le recordó su solemne promesa. Contestó: 'Dejaré mi ganado vagar, veamos lo que su *panchayat* y Gandhiji pueden hacer'. Una hora después su pierna empezó a hincharse y a dolerle. Es hora que la hinchazón no para".

18. "Un corresponsal especial escribe desde Deoria que Babu Bhagvan Prasad *vakil* (agogado) se halla en un extraño predicamento; hay mierda por toda su casa. De repente un *murti* que estaba en un baúl cayó del techo de su casa. Incluso al dejar su casa, el predicamento continuaba. Los analfabetos de la población opinan que esto se debe al hecho de que el *vakil sahab* discutió con un orador que estaba hablando de la no cooperación".

19. "La esposa del famoso *vakil* Babu Bhagvan Prasadd de Deoria ha sufrido un predicamento durante los últimos días. Dondequiera que se sienta ve un poquito de *vishtha* (mierda) colocada a cierta distancia de ella. Algunas veces ve la mierda envuelta un una hoja *(dona*) de las que se usan para la comida. Hay un *murti* en la casa. Cuando lo guarda después de hacer *puja*, o desaparece o aparece en el techo, o cae de allí. Si sirve *poori* (una especie de pan frito) a alguien, cuatro de las porciones se convierten en dos; si sirve cinco entonces se convierten en tres.

"Pero es completamente falso que haya sido maldita por un discípulo de Gandhiji. La gente dice que el *vakil sahab* había ido (al

Congreso de) Calcuta y había consentido allí renunciar a su oficio, pero se retractó. Subsecuentemente, un discípulo (*shishya*) de Gandhiji lo maldijo. Ahora adondequiera que va el *vakil sahab* encuentra mierda, incluso su comida, cuando se la sirven, se convierte en mierda. Todo esto es falso. El *vakil sahab* goza de buena salud, no ve estas cosas; tampoco fue a Calcuta ni prometió renunciar a su oficio, y nadie lo ha maldecido. Sea lo que sea que ve su esposa en la casa, dicen que es obra de un fantasma *(bhoot-leela*)".[53]

20. "El 11 de abril algunas personas estaban apostando en la aldea de Parasia Ahir. Les dije que no lo hicieran. Esta gente siguió mi consejo. Sólo una persona no me hizo caso y empezó a insultar a Gandhiji. Al día siguiente su cabra fue mordida por cuatro de sus propios perros, por lo cual ahora se siente muy infeliz y ha reconocido su *qusoor* (falta)".[54]

Oposición al credo de Gandhi con respecto a los tabúes de comida, bebida y fumar.

21. "Rao Chokri Prasad escribe, 'Los hijos de un tamoli (cultivador y tratante de hojas de betel) en la vecindad tamoli de Lalchak cerca de la estación de Bhatni mataron una cabra y se la comieron. Algunas personas trataron de disuadirlos de su intento, pero no hicieron caso. Más tarde, todos empezaron a vomitar y se angustiaron mucho. Al final, cuando hicieron votos en nombre de Mahatmaji de no comer carne otra vez, mejoró su condición'".

22. A un *Pandit* de la aldea de Rampur, thana de Mansurganj (Basti), le dijeron varias personas muchas veces que dejara su hábito de comer pescado, pero a nadie escuchó. Dijo: "Comeré pescado, veamos lo que puede hacer el Mahatmaji". Cuando se sentó a comer (el pescado), ¡estaba todo agusanado!

23. Babu Bhagirath Singh de Paisia, *thana* Naikot, distrito de Gorakhpur escribió: “El 21 de febrero los *riyaya* (campesinos) de Babu Chandrika Prasad Singh prometieron dejar el licor después de escuchar sus persuasiones. Pero un kalwar (de la casta de los destiladores) no cumplió su solemne promesa. No bien se había encaminado a la tienda de licores, cuando empezó a lloverle pedazos de cascajo por donde pasaba. Cuando profirió el nombre de Gandhiji desde el fondo de su corazón el cascajo dejó de caer”.

24. El 22 de febrero un *sadhu* llegó a la aldea de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de *ganja.* La gente trató de hacer que entrara en razón, pero empezó a insultar a Mahatmaji. A la mañana siguiente apareció su cuerpo cubierto de mierda.

25. Pandit Krishnanand Misr de la aldea de Paharipur, PO Rampur, distrito de Azamgarh escribió: “Se decidió en una *sabha* en el *mauza* de Kamal Sagar que nadie debía tomar ningún tipo de sustancia embriagante. Después, dos personas, escondiéndose de los demás, empezaron a machacar *surti* (hojas de tabaco, para mascar) en la palmas de sus manos. De repente la pierna de un ternero cayó cerca de la casa de un *sahab* (señor) Chaturvedi. Como resultado de este extraño suceso todos han dejado (también) el tabaco, *surti*, etcétera”.

26. Un hombre en una *sabha* (asamblea) en el mauza de Majhwa había prometido no fumar, pero volvió a hacerlo. De repente quedó infestado de gusanos e insectos por todas partes. Por este incidente la gente de aldeas lejanas de Majhwa también ha dejado las sustancias embriagantes.

27. En el *mauza* de Davani una tambolin que solía fumar tabaco soñó que estaba fumando y que la pipa se le pegaba a su boca. Se asustó y ha prometido nunca más fumar tabaco.

En cierto sentido, estas historias son variaciones de los relatos 10 al 13. El movimiento de la narración como una secuencia de sufrimiento o contaminación personal seguido de actos de arrepentimiento, los cuales, a su vez, generan un impacto social, sigue igual que antes. Sin embargo, en esta serie, los castigos aparecen como aplicados a los que desafían decisiones tomadas colectivamente de acuerdo con los dictados del Mahatma generalmente aceptados. Casi todos los rumores sobre los efectos perniciosos de no respetar los tabúes de comida y otras cosas indican una refundición local de lo que se creía era la ética de Gandhi. Incluso los números del 16 al 20 y el 42 (apéndice II), que no tocan estos tabúes, sugieren que una imbricación de actitudes populares con ideas gandhianas de auto-purificación estaba dándose en las aldeas de Gorakhpur.

La historia (número 15) del *mukhtar* de Alinagar de la ciudad de Gorakhpur es la única que concierne el rechazo a rogar por *charkha*, mientras la número 20 sobre las apuestas se refiere a una actividad específicamente denunciada por Gandhi en su visita a ese lugar. Los relatos 15 y 16 tratan de la sinceridad y de los intentos de regular mediante una promesa formal la práctica antisocial de los dueños de dejar que su ganado ande suelto en campos ajenos. Las dos variantes de la historia sobre el *vakil* de Deoria y su esposa (números 18 y 19) recurren a los temas familiares de contaminación por medio de excrementos humanos y la violación de una promesa solemne (la de Babu Bhagvan Prasad de renunciar a su práctica legal de acuerdo con el credo de la No Cooperación). Valdría la pena detenernos por un momento en estas dos versiones.

El corresponsal especial del *Swadesh* trató de distanciarse de la interpretación popular de esta historia —“Los analfabetos de la población opinan que […]”— sin ofrecer una explicación alternativa. No obstante este tibio distanciamiento, en efecto da crédito a lo que pensaron los “analfabetos” de Deoria. El editor del periódico gobiernista *Gyan Shakti* (cuyo panfleto contra Gandhi y la no

cooperación se convirtió en el texto básico usado por los leales al régimen colonial del distrito),[55] ofrece un relato más completo del rumor, refutando todos y cada uno de los elementos ideológicos de este relato popular. En su crónica, la cual acepta la contaminación de la casa como un hecho, es la esposa, y no el esposo abogado, quien es objeto de un castigo. Cualquier insinuación de que la mujer sufre por el mal comportamiento de su marido es rechazada por la demostración de que todos los rumores son falsos, incluyendo el de la maldición que la mujer recibe de un discípulo de Gandhiji. El abogado, quien, según esta nota, no había roto ninguna promesa (hecha ante el Congreso), conservó su salud mental y física. Al sacar a la política de este rumor, el editor del *Gyan Shakti* ofrece una explicación alternativa de este episodio. El extraño suceso no se pone en duda, sólo la lectura de las señales era dudosa. En la versión popular, el rumor aparece como un momento en la marcha de la política nacionalista en el distrito. En las páginas del diario leal *Gyan Shakti* pierde esa función particular: la refutación empírica publicada por el editor tiene como resultado el reemplazo del espíritu de Mahatma Gandhi ¡por la actividad de espíritus apolíticos (*bhoot-leela*)!

Sin embargo, los relatos de la serie siguiente son verdaderamente ilustrativos de la forma en que el mensaje de Gandhi se descifraba y amplificaba en términos de las nociones popularmente aceptadas de contaminación, donde la coincidencia y la secuencia temporal se leen como indicadores de causalidad. Gandhi no apremió a su público de Gorakhpur para que dejara de consumir pescado y carne, pero las historias de los números 21 y 22 reproducidas arriba y las de los números 43 al 46 en el apéndice II sugieren que había un grado considerable de discusión en las aldeas, acerca del tema del vegetarianismo, discusiones que a veces desembocaban en una decisión colectiva (por ejemplo la número 46). En estos textos el nombre de Gandhi no se asocia explícitamente con ningún *pratigya* (voto) de dejar de consumir pescado, carne, licor o ganja. Sin

embargo, como en los relatos de los números 21, 22 y 24, la imagen y “poder” de Gandhi son los momentos decisivos esenciales en el desarrollo de la narración: impregnan lo que precede y sigue de un conjunto particular de significados. La temeraria frase “Comeré carne o pescado, fumaré ganja, beberé toddy o licor, veamos qué puede hacer Mahatmaji” es crucial para la construcción y desenvolvimiento de estos rumores. Sugiere una interlocución entre personas que están a favor y en contra de la abstinencia y el uso del nombre de Gandhi como parte del argumento. Una calamidad que sucede a un descreído, su impacto social y su arrepentimiento se conectan así en la imaginación popular con la inutilidad y la inconveniencia de ir en contra de las decisiones impuestas localmente acerca de estos asuntos.

Es más, la ausencia del Mahatma de los textos contenidos en el apéndice II (véanse los números 43 al 46 y 48) sugiere que había sido tan completamente interiorizado en este tipo de discurso como para que no fuera necesario mencionarlo. En verdad sería una lectura estrechamente empírica no ver en estos rumores ningún rastro de las nociones popularmente aceptadas sobre los tabúes de comida asociados al Mahatma en Gorakhpur. Una comparación de las historias en las que figura explícitamente (por ejemplo, números 21 y 22), con las que no lo mencionan sugeriría mucha afinidad en la forma de ordenar los dos conjuntos de textos. La secuencia: prohibición-transgresión-consecuencia en los relatos números 43, 46 y 48 es la misma que en el 21. En el 44, el primer paso, la prohibición, no se menciona (pues nadie previene a Shankar Kandu de no comer pescado) pero el desenlace —gusanos que salen del pescado frito y la renuncia de la aldea a comer pescados y aves— es sintomática de que se había asimilado que tales males podían resultar de este tipo de transgresiones, y de la adaptación del comportamiento popular a estas cosas.

¿Por qué esta preocupación por la pureza de los hábitos alimenticios? No tenemos evidencias que nos permitan responder

cabalmente a esta pregunta. Sin embargo, se pueden sugerir algunas explicaciones plausibles. De conformidad con el impulso hacia la pureza ritual de la segunda década del siglo XX, un movimiento en favor de dejar no sólo el licor, sino también la carne y el pescado había cobrado fuerza en las ciudades y bazaars de los distritos de Gorakhpur y Basti. Los predicadores religiosos no estaban solos en su defensa del vegetarianismo. Incluso los *panchayats* de casta baja de los *dhobis* (lavanderos), *bkangis* (barrenderos) y barberos insistían en aplicar severas multas como pena por no respetar los recién impuestos tabúes dentro de sus respectivas comunidades. Este particular énfasis en la pureza en la primavera de 1921 puede verse, por tanto, como una extensión de la idea gandhista de autopurificación (mediante la abstención de ganja y licor) a un contexto donde la prohibición amplió su espectro para incluir carne y pescado y podría considerarse como sintomática de la religiosidad y autoafirmación de las castas bajas al mismo tiempo. Vale la pena recordar en conexión con esto que los *panchayats* de las castas del norte de Basti habían decretado en enero de 1921 que las multas impuestas a una tasa base de 51 rupias por cada infracción de este tabú tendrían que ser donadas a los *gaushala* (refugio para vacas).[56]

Un ejemplo de esta extensión de un artículo prohibido a otro se ve en la ampliación del espectro de prohibición de consumo de *ganja* al acto de fumar en general e incluso mascar tabaco. Se ha señalado más arriba que el mandato de Gandhi de no fumar *chilum*, palabra que usaba para referirse al *ganja*, podría considerarse como aplicable al hábito de fumar en general.[57] Nuestros relatos de los números 25 al 27 muestran cómo este proceso se refundió en la imaginación popular. En el número 25, la prohibición de intoxicantes *(maadak vastuven*) que se refiere en general a los licores, al *toddy* (cierta bebida alcohólica, preparada con la savia de la palmera del mismo nombre) y a la *ganja* (cannabis) ya se extiende al *surti* — mascar tabaco. En esa historia el castigo divino ayuda a reformar no

sólo al culpable, sino a toda la aldea. En la número 26 la transgresión y el castigo que se sigue, tiene impacto no sólo en la aldea de que se trata, sino en confines mucho más alejados. La historia del *mauza* Dewani (número 27) sobre una adicta al tabaco aterrorizada por un sueño, puede leerse quizá como una medida de la manera en que la prohibición del uso de tabaco de cualquier forma ya se había interiorizado.

En algunos casos (por ejemplo, los números 22, 23, 43 y 44) los transgresores de las reglas de la comida sufren daños y contaminación físicos de varias clases. La noción de contaminación se articula de una manera multifacética, y por buenas razones. En el hinduismo popular, como ha afirmado Lawrence Babb:

> […] La contaminación tiene ciertos vehículos físicos. Todas las excreciones del cuerpo contaminan, en especial las heces, la orina, la saliva, el flujo menstrual y la placenta. Los productos obtenidos de reses muertas, especialmente la carne y el cuero, son altamente contaminantes. Las cosas en descomposición contaminan (una razón común para considerar al licor como un agente levemente contaminante: "Es una cosa podrida"). Cadáveres, o cualquier cosa que tenga que ver con la muerte, son fuentes de contaminación extremadamente nociva.[58]

En nuestra recopilación de historias los mismos agentes contaminantes —gusanos (como portadores de la idea de descomposición) o las heces humanas— con frecuencia se asocian a actos o artículos alimenticios bastante diferentes. Así, las heces se asocian en la historia número 19 con un incumplimiento de una promesa solemne; en la número 24 es la consecuencia de insultar a Gandhi y de no conformarse a la decisión local de no fumar ganja; y en la número 45 se ve como prueba y castigo por sacrificar animales. Los gusanos en cuanto agentes contaminantes se asocian al pescado (números 22 al 44), aunque la idea de un milagro —gusanos vivos que salen de un pescado que ha sido frito o asado— también está presente. Sin embargo, en el relato número 26, los gusanos figuran como una especie de calamidad, mientras

que freír pescado en el número 48 desemboca en chozas incendiadas.

Los castigos por las faltas cometidas también podían recaer en personas diferentes de quien comete la falta realmente (como en el relato número 42, *vid infra).* Así, en el número 46, la propagación de una epidemia se asocia con la infracción del tabú generalmente aceptado de no comer pescado en una aldea cerca de Pipraich. El sufrimiento gratuito de una persona de casta alta por el pecado cometido por otra persona —la contaminación de la casa de Chaturvedi por el intento de otros de comer surti (número 25)— es un tema que se encuentra también en otros contextos. Así, Kashi Nath Tiwari del mauza de Asiya Ahir escribió al *Swadesh* a principios de abril que en su aldea “una persona había mezclado agua con leche, por lo que el *dahi* (yogurt) de varios notables se llenó de gusanos”. Apenas se puede pasar por alto aquí el eco de una tradición brahmánica que se remonta a la antigüedad.[59]

D. Dones otorgados o milagros obrados en la forma de manauti *(ruego) y recuperación de objetos perdidos.*

28. *Pandit* Jiwnandan Pathak del *mauza* Devkali, PO Bhagalpur escribió: “Como resultado del manauti de Mahatmaji un traste de un musulmán que había caído a un pozo hace seis meses salió de allí por sí solo”.

29. En la aldea de Naipura (Azamgarh), un becerro de Dalku Ahir que llevaba perdido mucho tiempo regresó a su corral como resultado del *manauti* de Mahatmaji. Dalku Ahir hizo donativo de la rupia del *manauti* al Fondo de la Swaraj.

30. Un caballero del distrito de Ballia escribió: “En el mauza de Rustampur un *thaili* (monedero) de un *sadhu* gwala que contenía 90 rupias desapareció de su choza. Cuando hizo *manauti* de

Mahatmaji, lo halló de nuevo en su choza, y el dinero estaba completo”.

31. Un conocido *zamindar* del *mauza* de Samogar (*tahsil* de Deoria) había hecho un *minnat (manauti)* a Bhaghwatiji y ofreció una cabra en sacrificio. Muchos comieron la carne como *prasad.* Después de algún tiempo el hijo del *zamindar* apareció con sus manos pegadas al pecho y su esposa enloqueció. Sólo cuando el *zamindar* prometió donar el precio de la cabra sacrificada al Fondo de Escuelas Nacionales y ofrecer un banquete a los brahmanes tanto el hijo como la nuera empezaron a estar mejor.

Dones otorgados o milagros obrados en la forma de regeneración de árboles y pozos.

32. “En el *mohalla* de Humayunpur, ciudad de Gorakhpur, dos árboles muertos que habían caído en el jardín de Babu Yugul Kishore, *vakil*, ¡se plantaron otra vez solos! Muchos creen que esto se debe a la gracia de Mahatmaji. Esto, porque la persona que cortó los árboles dijo que si el *pratap* (poder espiritual) de Mahatmaji era *saccha* (genuino), ¡los árboles se levantarían solos! Miles se reúnen en este sitio todos los días y *batashas* (una especie de dulce), dinero y ofrendas son depositadas por hombres y mujeres por igual. Se dice que lo que se junte será donado al ashram de Swarajya y al Fondo Tilak Swaraj”.[60]

33. “Un débil árbol de mango se había doblado por una tormenta. Resultó que sus raíces no eran suficientemente fuertes para resistir el peso de sus ramas […] Por la tormenta algunas de sus raíces estaban a flor de tierra pero una parte seguía enterrada. El árbol se secó en unos cuantos días. La gente empezó a cortar sus ramas para usarlas como leña. Como entonces el peso de las ramas se redujo, el árbol se enderezó solo, o con la ayuda de alguna persona.

La gente proclamó que el árbol caído se había plantado solo otra vez. Pronto se juntó una multitud, casi tan grande como la de una *mela* (feria). Ahora se ofrecen flores, *batashas* y dinero al árbol. Se dice que el árbol se ha levantado por el *pratap* de Gandhiji. La gente educada se ríe de la *mela*, y de este ejemplo particular de creencias indias”.[61]

34. Una respetada persona del distrito de Basti informó al *Swadesh* délos siguientes acontecimientos: “Dos árboles jóvenes brotaron de la *khunta* (estaca) de un árbol *mahua* en la aldea de Chakdehi, a dos millas de la estación de Khalilabad. Esta *khunta* había sido colocada en el mes de *kartik* (octubre-noviembre), y todos los días los bueyes de un tal Pandeji solían ser atados allí. También se rumora que un chamar vio que le salía un retoño a la estaca en una ocasión anterior pero su esposa lo arrancó. Más adelante, algunas personas reprendieron al chamar. Entonces imploró al Mahatma: ‘¡Oh, Mahatmaji!, si eres un verdadero Mahatma, entonces deja que otro árbol retoñe’. Y así sucedió. Ahora todos los días multitudes de hombres y mujeres vienen al lugar a ver la estaca”.

35. “En la ciudad de Basti vive una viuda de Sri Raghubar Kasaudhan. Tenía un hijo que murió hace tres años. Su difunto esposo había plantado dos árboles de mango; uno fue cortado hace algún tiempo y el otro se secó hace un año. Hace quince días empezaron a retoñarle hojas nuevas. La anciana mujer sostiene que hizo un *manauti* al Mahatmaji: ‘Este árbol es la única *nishani* (señal) de mi difunto esposo, dejen que el árbol viva’. También se reúne un gran gentío en este sitio”.

36. “El sábado pasado empezó a salir humo de cuatro de los cinco pozos de la ciudad de Gorakhpur. La gente exclamó que el agua se había incendiado. La gente corrió hacia el lugar. Algunos

sacaron agua de un pozo: tenía fragancia a *keora (pandanus odarati-ssimus)*. ¡Se cree que esto también se debe al 'pratap' del Mahatma! También se ha ofrecido algo de dinero, etcétera, al pozo".[62]

37. "Hace algunos días se desató un gran incendio en una aldea cerca de la Corte Civil de Gorakhpur. Toda la aldea se quemó. Cerca de allí hay una *nala* (desagüe abierto). La gente empezó a cavar un *chaunra* (pozo *katcha*) en la *nala* para sacar algo de arcilla húmeda y agua pero no se llegó al líquido ni siquiera tras cavar a una profundidad de varios codos. Se dice que al final una persona hizo el *manauti* al Mahatma. Tras esto, salió un chorro de agua tan grande que no sólo se llenó el pozo de 16 o 17 codos de profundidad, sino que dos *garhas* (depresiones) adyacentes también se inundaron. Desde entonces se reúnen miles de hombres y mujeres en el sitio. Se ofrecen flores, *batashas* y dinero, la gente se baña y lava su cara allí y algunos incluso se llevan agua para sus casas".[63]

38. "Hay una gran depresión *(garha*) al sur de la aldea de Bulandpur (en las afueras de Gorakhpur). Esta *garha* no tiene menos de 23 pies de profundidad. El nivel de agua en Gorakhpur es de alrededor de 21 pies. En algunos casos se halla agua incluso antes de llegar a esta profundidad. Una cuerda de once codos normalmente se usa en estas partes (para sacar agua de los pozos). El pozo de que se trata, del cual brotó agua a chorros, fue cavado en esta profunda depresión. Cuando se llegó al agua, el *chaunra* se llenó hasta el borde. Ahora hay una *mela* que tiene lugar aquí. Cuando se cava un *chaunra* en una depresión profunda tal suceso es normal. El nivel de agua en Gorakhpur es de once codos; si desean pueden medirlo. Hemos visto veintenas de tales pozos, los cuales, cuando se cavan en una depresión, se llenan de agua hasta el borde. La gente ofrece flores, *batashas* y dinero al pozo

(mencionado). Dicen que incluso esto es un ejemplo de la gracia de Gandhiji. Ahora este pozo se llama “Gandhi Chaunra” […] ¿Acaso se necesita esta inteligencia para alcanzar la *swaraj* P”[64]

39. “Los *bhakts* (devotos) […] han ofrecido 23-8-12 rupias en Mirzapur Bazaar donde el agua ha brotado sola. Sri Chedi Lal ha hecho arreglos para que esta cantidad sea enviada al Fondo de Swaraj de Gorakhpur”.

40. “El agua de un pozo en Bikramjit Bazaar, *tappa* de Belwa (Basti) tenía un olor muy repulsivo. Dos *mahajans* (prestamistas) hicieron un *mauti* al Mahatmaji. Para la mañana siguiente el agua se había purificado”.

41. “Una plaga estaba azotando la aldea de Sonaura. La gente estaba viviendo en chozas (construidas afuera de la aldea). El agua de un pozo en este lugar tenía tan poca profundidad el 27 de abril que incluso un pequeño vaso para beber *(lota*) no se podía sumergir completamente. Al ver esto, un tal Misrji ofreció distribuir 5 rupias en nombre de Gandhiji. Subsecuentemente, el agua empezó a subir de nivel lentamente. Para la tarde del 28 de abril, el pozo se había llenado hasta cinco codos, al día siguiente tenía una profundidad de once codos”.

De nuevo tenemos en estos relatos la sugerencia de que la imagen del Mahatma toma forma dentro de patrones preexistentes de creencias populares y los actos rituales correspondientes. En las historias números 28 al 30, se hace encajar a Gandhi dentro de la extendida práctica de hacer ruegos (*manuati*) dirigidos a un dios, a una divinidad o santo local, con la condición de que se quite un mal o se cumpla un deseo. En la número 31, tenemos un interesante desarrollo de esta idea. Aquí el sacrificio de una cabra correspondiente al *manauti* a Bhagwatiji resulta contraproducente — provoca sufrimiento físico y mental a la familia de casta alta del

zamindar de Samogar. La penitencia requerida no se limita al tradicional banquete ofrecido a los brahmanes; ahora incluye la donación de una cantidad equivalente al costo de la cabra sacrificada al Fondo de Escuelas Nacionales.

Las explicaciones racionales, aunque políticamente irrelevantes, ofrecidas por el diario anticongresista *Gyan Shakti* respecto a la regeneración de árboles y pozos (números 33 y 38) señalan la base material de la creencia en estos milagros. Por otra parte, un par de historias (números 49 y 50 del apéndice II) que no están estrictamente conectadas con Gandhi, señalan otra vez al estereotipo existente de “extraños sucesos”, en los cuales el nombre de Mahatma figura tan a menudo. Es así que las ofrendas tradicionales hechas ante la aparición de una imagen (número 6) o en el lugar de un árbol milagroso (números 32 y 33) o en un pozo se transfieren tan fácilmente a un fondo nacionalista.

Las historias conectadas con pozos (números 36 al 41) que subrayan su importancia en la irrigación y aún más como depósitos de agua potable, necesitan algunos comentarios adicionales. Los dos temas principales aquí son, primero, la ejecución de *manauti* por un banquero o prestamista o una persona de casta alta (por lo general un terrateniente) para la purificación de agua potable (números 40 y 41) y, segundo, el ofrecimiento común de flores, *batasha* y dinero a pozos donde aparece agua milagrosamente. Ambos se entienden fácilmente una vez que se da uno cuenta de que generalmente eran los *zamindars* más importantes y los banqueros los que invertían en la cara construcción de pozos *pukka* (revestidos de ladrillo). Ésta era una actividad muy ritualizada en Gorakhpur y fue descrita por un etnógrafo local, a fines del siglo xix, como sigue:

> Cuando un hombre decide perforar un pozo, pregunta al *Pandit* cuál sería un momento de buen augurio para comenzarlo. Llegada la hora, adora a Gauri, Ganesh, Shesh Nag, la tierra, la *kudari* (pala) y los nueve planetas. Tras adorar estas deidades, la persona misma empieza a cavar con la *kudari* cinco veces, mirando en la dirección prescrita por el *Pandit*. Entonces los trabajadores comienzan su trabajo. Cuando han cavado lo

suficiente para que aparezca el agua, se escoge un momento propicio para colocar la *jamuat* o cimbra de madera en quien [ĵ¿c] se apoya la estructura de ladrillo del pozo dentro del pozo. En el momento propicio la persona a quien pertenece el pozo unta la *jamuat* con un polvo rojo en cinco lugares y ata hierba (*dub*) e hilo (*raksha*) en ella, y entonces es bajada al pozo. En esta ocasión se realiza un sacrificio de fuego (*homa/hawan*) y se da de comer a los brahmanes. Cuando el pozo se ha terminado, se deposita en su interior estiércol de vaca, leche de vaca, orines de vaca, *ghee* de vaca (mantequilla clarificada), agua del Ganges, hojas de *tulsi* [yerbabuena] y miel antes de que se pueda usar el agua. Entonces se realiza un sacrificio de fuego (*homa*) y se da de comer a los brahmanes.[65]

En Gorakhpur, según el mismo informante, generalmente “se casa” a un árbol de mango con el pozo.[66] Crónicas del vecino distrito de Basti sugieren que la construcción de un pozo de *pukka* era un acto ritual y comunal. Los vecinos *zamindar* enviaban hombres, mujeres y niños a recoger leña para hornear los ladrillos, y la *sattu* (harina), *gur* (azúcar) y licor que recibían se consideraban “más como banquete de bodas que como una remuneración”.[67] Antes del “matrimonio” de un pozo con una imagen (*jalotsarg*), un carpintero extendía un *chaddar* (sábana) encima del marco de madera. En ella los miembros de la hermandad echaban monedas de varias denominaciones, desde una paisa hasta una rupia, dependiendo de sus medios y su liberalidad. Era una medida de la importancia del ritual de consagración de los pozos *pukka* en esta región el que el “costo regular” de construcción de un pozo, de ocho pies de ancho y diecinueve, de profundidad, se calculara en 43 rupias en los años sesenta del siglo xix, mientras se destinaba casi el doble de esa cantidad a los gastos de la ceremonia.[68] Según informó el funcionario del recatastro de tierras de Rasulpur Ghaus, en Basti, “Debido a los gastos, la ceremonia a menudo se retrasa uno o dos años, tiempo durante el cual la familia del constructor no usa el agua”.[69]

Con esta clase de fervor ritual hacia la construcción de pozos de ladrillo, las ofrendas de flores y dinero en los lugares en que había aparecido agua milagrosamente en la primavera de 1921 y la transferencia de estas ofrendas a un fondo nacionalista aparecen

como una refundición de ideas existentes en un nuevo contexto. Las prácticas de hacer *manauti* a Gandhi, de su *vraty aradhana* (ayuno y adoración) y de mujeres que piden limosna en su nombre y ofrecen comida cocinada (*karahi charana*), como se ve en algunas de las historias anteriores, todas pueden ser aducidas como otros ejemplos de este proceso en acción.[70]

El editor del *Swadesh* informó en abril de 1921 que "se̓han recibido noticias provenientes de varios lugares de que mujeres piden limosna en nombre de Gandhiji como lo hacían para Devi Bhawani y [le] ofrecen *karahi*". Las mujeres también iban por los campos de trillado, donde se acababa de recoger la cosecha *rabi* (de primavera), y pedían donaciones de grano, también para hacer ofrendas de *karahi* al Mahatma.[71] La importancia contemporánea del ritual *karahi* no está del todo clara, aunque parece que estaba asociado a la propiciación y a la atracción de la buena suerte.[72] Lo que importa, en cualquier caso, es que este ritual era una extensión de una costumbre relacionada con el culto a Devi Bhawani y que pedir limosna en los campos de trillado colocaba a los campesinos en la obligación moral de donar algo de grano en nombre del Mahatma, en un momento en el que un excedente ya estaba disponible en el sitio mismo donde se estaba procesando. De hecho, una obligación similar se imponía también a los campesinos que fabricaban *gur* en el *kolhuar* (ingenio): echar a un mendigo de un lugar donde había tanta azúcar sin refinar era un acto indeseable que rara vez quedaba sin castigo.[73] No es de sorprender, entonces, que la negativa de un ahir (miembro de una casta de ganaderos) de la aldea de Nanusakh (Azamgarh) de ofrecer algo de *gur* a un *sadhu* hambriento que vino a mendigar a su *kolhuar* (el 1 de marzo de 1921) haya originado un rumor según el cual el suceso paró en que el gur y los dos búfalos del ahir fueron destruidos por el fuego.[74] La versión de este relato, tal como la publicó el *Swadesh*, no menciona a Gandhi, aunque el *Pioneer* sugería que el *sadhu* estaba pidiendo limosna *eų* nombre del Mahatma. Cierto o no, es posible que la

revista publicada en Lucknow no era la única en asociarlo a este episodio particular.

VI

Tomadas juntas, estas historias indican cómo las ideas sobre el *pratap* de Gandhi y la apreciación de su mensaje se derivan de creencias y costumbres hindúes populares y de la cultura material del campesinado. ¿Acaso el hecho de publicar estos rumores en el semanario nacionalista local no sugiere que éstos eran divulgados activamente por grupos interesados? Es cierto que tales rumores llegan a nuestras fuentes en el momento en que son comunicados por un corresponsal al *Swadesh.* Pero esto no debe entenderse necesariamente en el sentido de que estos relatos no existieran antes e independientemente de su publicación. El hecho de ser publicados y negados en la publicación mensual antinacionalista local, el *Gyan Shakti*, es prueba de su circulación generalizada en las aldeas de Gorakhpur.

Es indudable que la publicación de estos rumores en el periódico local, el *Swadesh*, debe haber incrementado su circulación e incluso su autenticidad. Lefebvre, en su estudio sobre el pánico rural en la Francia de la Revolución, observa cómo los periodistas daban a los rumores “nueva fuerza al llevarlos […] a la prensa”.[75] Sin embargo, parece poco probable que el hecho de publicarlos en un medio impreso haya podido cambiar el carácter de estos rumores en algún grado significativo; solamente incrementó la efectividad que tendrían como habla oral y anónima.[76] La gente en las áreas rurales de Gorakhpur creía en estos relatos, no por una credulidad incondicional en el semanario, sino porque eran congruentes con las creencias existentes sobre maravillas y milagros, sobre el bien y el mal.

En las aldeas indias, incluso los textos impresos a menudo recobran sus características orales en el proceso mismo de comunicación. Se ha señalado que periódicos, panfletos, etcétera, se vuelven inteligibles para la población analfabeta en el campo mediante la lectura en voz alta, parafraseando y comentando el texto en el dialecto rústico.[77] En las "comunidades culturales avanzadas", según observa Vachek, los textos escritos se toman "como una señal de primer orden (es decir, la señal de un mundo exterior)", cuyo desciframiento no necesita "pasar por el lenguaje oral".[78] Parece que una de las razones para leer en voz alta los periódicos en las aldeas indias es que incluso para gran parte de la población técnicamente alfabetizada los textos impresos sólo pueden ser descifrados pasando por el lenguaje oral. Parece razonable sugerir que, en tales lecturas, un relato adquiere su autenticación de su asunto y el nombre de su lugar de origen, más que de la autoridad del corresponsal. Entonces se divulga oralmente y obtiene su credibilidad de cualquier asociación, real o imaginaria, que pueda tener con topónimos que sean familiares a la población local.[79]

¿Cómo reaccionaron los dirigentes congresistas locales a la propagación de estas historias? Maulvi Subhanullah, presidente del Comité Distrital del Congreso, al relatar algunas de estas historias al juez de sesiones en junio de 1922, reconoció que "no se hizo ningún intento por parte del Congreso o del Movimiento Khilafat de evitar que se creyera públicamente en ellas".[80] El *Swadesh*, el periódico que publicó estas historias bajo la santurrona sección de *bhakton kibhavnain* —"creencias de los devotos"— adoptó una política de doble filo en este sentido.[81] Por un lado, publicaba una nota de vez en cuando para desacreditar algunos de los relatos más fantásticos y también permitía que su satírico, Mannan Dwivedi, se burlara de ellos. Por el otro, cuando fue atacado por el *Pioneer*, publicó una enérgica defensa de su política de publicar estos relatos.

En marzo de 1921, algunas personas contrataron los servicios de pregoneros para anunciar que “Mahatmaji ha surgido de las flamas [indemne] y la Swaraj ha sido establecida”. Llegaron hasta jurar la verdad de tales declaraciones. El editor del *Swadesh* sin tardanza denunció esto como un acto irresponsable que no tenía la sanción del Mahatma. Sin embargo, en la misma edición la revista publicó dos columnas con historias sobre Gandhi bajo el encabezado de “sucesos extraños”. En otra parte del mismo número Mannan Dwivedi, bajo el seudónimo de Shriyut Muchandar Nath, satirizó algunas de esas historias como sigue:

> Es cierto que un árbol caído frente al jardín de Babu Yugal Kishore se plantó solo otra vez e incluso le salieron retoños debido a la gracia de Mahatmaji. [Véase la historia número 32 *supra].* Todos los días *lakhs* de gente vienen a ver este [milagro], cuyo resultado ha sido que se recojan *crores* de rupias. Por ello, debido a los buenos oficios de Babu Krishna Prasad, no subirán las tarifas postales ni habrá déficit en el presupuesto de este año […]
>
> Corrió el rumor de que un pozo en Gorakhpur despedía un olor a *keora* [véase el número 36], Ahora el Comité Khilafat ha confirmado que Sri Shiv Mangal Gundhi había vaciado sus *karahs* llenos de *keora* en el pozo, pues se dice que va a realizar los últimos ritos para su Sundar Shringar Karyalay [un perfumero de la ciudad] y en breve tomará el control de una imprenta [nacionalista].[82]

No es fácil saber cuántos fuera de la ciudad de Gorakhpur habrán entendido las alusiones de Mannan Dwivedi o dejado que la sátira desbaratara su credulidad. Incluso el editor del *Swadesh*, al verse presionado, podía escribir una apasionada defensa de la aceptación de estas historias por parte de los campesinos:

> No consideramos […] que el *Swadesh* sea propiedad *(miras*) de su editor. Por ello, consideramos parte de nuestro deber informar de los pensamientos y sentimientos vigentes entre el pueblo *(janta*), sean buenos o malos, en nuestro periódico […] Es posible que algunas personas puedan dudar de estos extraños sucesos, pero el *janta* no los considera tan [improbables]. Y para ello hay una razón. Es porque el hinduismo ha dado a la fe y la creencia *[shraddha aur vishwas]* la mayor importancia. Es por esto que los que adoran imágenes de piedra han obtenido respuesta a sus oraciones. Es por esto que la gente se baña en las aguas santas del Gangaji [Ganges] y piensa que sus pecados han sido lavados. En todas las edades y países, de vez en cuando, tales cosas han sucedido. Incluso en tiempos de Buddha, Mohammad y Cristo se ha supuesto que tales milagros han tenido lugar. Entonces no vemos por qué los milagros (*chamatkar*) no

hayan de ser asociados a Mahatma Gandhi, cuyo nombre es quizá mejor conocido en la India que los de Rama y Sita. Se ha dicho: *Vishwaso [sic] phaldayakah*: la fe da frutos.

‘*jaki rahi bhavana jaisi,*
prabhu moorat dekhi tin taisi’.[83]

El editor del *Swadesh*, mismo que había tratado de inculcar una actitud de devoción hacia el Mahatma en el distrito,[84] no tenía así empacho alguno en publicar rumores acerca del pratap de Mahatma. Sólo fue cuando estos parecían instigar creencias y acciones peligrosas, como las que demandaban la abolición del sistema de *zamindaris*, reducción del arriendo o aplicación de control de precios en los bazaares, que el periódico se deslindó del asunto.[85]

VII

Así como se asociaba al Mahatma en Gorakhpur con toda una serie de sucesos milagrosos, su nombre se prestaba como anuncio de toda clase de reuniones políticas, panfletos —y desde luego para el polisémico término “swaraj”. Al estudiar los antecedentes del motín de Chauri Chaura, a los jueces de la Suprema Corte de Allahabad les pareció “notable […] cómo este nombre de “Swaraj” estaba vinculado, en·las mentes de los campesinos de Gorakhpur, al nombre del señor Gandhi. En todas las evidencias y declaraciones hechas […] por los diferentes acusados”, encontraron que “lo que buscaban [los campesinos] era la ‘swaraj de Gandhiji’, o la ‘swaraj de Mahatmaji’”.[86] “Anuncios escritos en urdu” fueron vendidos por Lai Mohammad, uno de los principales acusados en el caso Chauri Chaura, como “papeles de Gandhi”, los cuales debían ser conservados y presentados “cuando Gandhiji [los] pidiera”. Los recibos de donaciones al fondo Khilafat, que tenían un leve parecido a los billetes de una rupia, eran llamados “billetes de Gandhi” por los

campesinos de Gorakhpur. El editor del *Gyan Shakti*, a quien se debe esta información, alegaba que los aldeanos interpretaban el rechazo a estos billetes (¿como moneda de curso legal?) como un acto de oposición al Mahatma.[87] Que los campesinos no hayan podido verdaderamente ver la diferencia (como dejaban entender los funcionarios de algunos distritos de Awadh),[88] o que esto sólo fuera una manipulación consciente de un papel impreso de aspecto ambiguo para forzar a los descreídos a aceptar las cosas, no es algo que sepamos con certeza. Sin embargo, lo que está claro es que en el "billete de Gandhi" tenemos un indicio de la tendencia popular de ver al Mahatma como una fuente alternativa de autoridad. Tenemos testimonios locales de que los campesinos voluntarios que se dirigían a una *sabha* en Dumri el 4 de febrero de 1922 por la mañana (horas antes del histórico choque con la policía que habría de ocurrir en el *thana* de Chaura a dos millas de distancia), afirmaban que "iban a celebrar una *sabha* Gandhi Mahatma", con la cual alcanzarían la "Swaraj de Gandhi".[89]

La noción popular de la *"swaraj* de Gandhi" en Gorakhpur parece haber tomado forma de manera bastante independiente de la actividad de los dirigentes distritales del partido del Congreso. Como observaron los jueces de la Suprema Corte, los campesinos locales "concebían [la swaraj] como un milenio en el que los impuestos estarían limitados al cobro de pequeñas contribuciones en dinero en efectivo o pagos en especie provenientes de los campos de cultivo y de los campos de trillado, y [en el] que los agricultores habrían de conservar sus tierras por poco más que una renta nominal".[90] Duran te el desarrollo del juicio el Congreso del distrito y la dirigencia de Khilafat negaron insistentemente que hubieran propagado semejantes ideas en las aldeas. De hecho, hay evidencias de que, desde marzo de 1921, ya se hacían proclamas públicas acerca del advenimiento de la *swaraj* en las áreas rurales de Gorakhpur. Estas, como ya señalamos, fueron denunciadas por el periódico congresista *Swadesh*. El *Gyan Shakti*, favorable a los terratenientes,

hacía un enérgico llamado de atención hacia tales sucesos como ominosas señales de mal agüero para todos los involucrados:

> Una noche, gente de todas las aldeas [ü] se estuvo despierta y cada persona recorrió cinco aldeas. Esa noche fue imposible conciliar el sueño. Gritaban "Gandhiji kijai". Traían consigo *dhol tasa, jhal, majiras* (tambores de hojalata y címbalos). El ruido que hacían era insoportable. La gente gritaba, éste es el tambor de la swaraj *(swaraj ka danka).* La swaraj ha sido lograda. Los ingleses han apostado con Gandhiji que otorgarán la swaraj si Gandhi caminaba por el fuego [sin lastimarse]. Gandhiji tomó la cola de una ternera y atravesó el fuego. Ahora se ha alcanzado la swaraj. También se anunció que ahora sólo se han de pagar cuatro annas u ocho annas por *bigha* [unidad de superficie inferior a 1/2 ha] de arriendo. También hemos oído que algunos campesinos insisten en que no pagarán de arriendo más de ocho annas por bigha.
>
> Estos rumores son señal de un choque inminente entre los campesinos y los terratenientes. Como resultado de esto ambos bandos sufrirán. Los campesinos sensatos (*parhe-likhe*) y los terratenientes y el gobierno deben rechazar estos rumores. ¡Recuerden esto! Si la gente común sigue creyendo en semejantes rumores y persiste en su búsqueda de quimeras, entonces el logro de la swaraj se alejará cada vez más. Los campesinos ahora se niegan a obedecer a sus terratenientes o a trabajar para ellos. Esto no es un buen augurio para el país.[91]

A todas luces se trataba de un milagro (el paso de Gandhi por el fuego) que era congruente con el nivel existente de conciencia campesina y la frustración de sus esperanzas utópicas de un mundo libre de arriendo —algo sumamente alejado de la política oficial del Congreso—, milagro que señalaba la irrupción de la *swaraj* esa noche en las aldeas de Gorakhpur.[92] Sin embargo, a medida que la actividad de los voluntarios a nivel local alcanzaba una etapa más militante a fines de 1921, el advenimiento de la *swaraj* se percibía —contrariamente a cualquier cosa que el Congreso defendiera en aquel tiempo— en términos de una suplantación directa de la autoridad de la policía[93] (justo como la noción previa de castigo divino por oponerse al credo de Gandhi fue reemplazada por la idea de que tocaba a los propios *panchayats* administrar la justicia en esos casos). Así, Saiju Kahar, sirviente personal del *thanedar* (jefe de la policía) asesinado de Chaura, testificó que "dos o cuatro días antes del suceso había oído que la *swaraj* de Gandhi Mahatma había sido establecida, que la *thana* (estación de policía) de Chaura

sería abolida, y que los voluntarios establecerían su propia *thana*”.[94] Según Harbans Kurmi de Mangapatti, Narayan, Baleshar y Chamru, vecinos de su aldea, dijeron al regresar del lugar del motín que “habían quemado y arrojado *[sic]* y que la Swaraj había llegado”.[95] O como diría Phenku Chamar al juez de sesiones en agosto de 1922:

> Bipat Kahar, Sarup Bhar y Mahadeo Bhuj venían juntos gritando “Gandhi Maharaj Gandhi Maharaj”, desde el norte, en la dirección de Chaura, hacia el sur, en la dirección de Barhampur. Les pregunté por qué gritaban “Gandhi Maharaj” y dijeron que la *thana* de Chaura había sido quemada y arrasada completamente [por ellos] y que la *swaraj* del Maharaj había llegado.[96]

VIII

Para los campesinos voluntarios de Chauri Chaura, hubo también una transformación correspondiente a este dramático cambio en la manifestación de la “*swaraj* de Gandhiji”, en el espíritu de ese grito ubicuo de *Gandhi Maharaj ki jai.* Hemos señalado cómo este grito adquirió un tono audaz durante el viaje de regreso de Gandhi de Gorakhpur en febrero de 1921.[97] En menos de un mes, como lo sugiere el episodio de *swaraj ka danka*, el *jaikar* de Gandhi se había convertido en un reconocimiento militante de la fuerza organizada de los voluntarios campesinos, un grito que sacudía y aterrorizaba el ánimo de indecisos y enemigos por igual.[98] Para los campesinos del norte de la India, en efecto éste había dejado de ser una consigna gandhista; ahora era un grito con el que se anunciaba un ataque a un mercado o a una *thana. ‘Mahatma Gandhi ki jai* en este contexto adquirió la función de gritos de guerra tradicionales como *"Jai Mahabir* o *‘Bam Bam Mahadeo’*. Un caso interesante de una transformación como ésta se ve el siguiente informe de inteligencia de Bara Banki:

> La gran Feria de Mahadeo cerca de Ramnagar se celebró en calma, aunque la generalizada substitución del grito ortodoxo de *Bam Bam Mahadeo* por *Gandhi ki jai* era

> notable incluso en ausencia de funcionarios del gobierno.[99]

La multitud de badhiks (una supuesta “tribu criminal”) que saqueó el Bazaar de Tinkonia en Gorakhpur el 15 de febrero de 1921, actuó al grito de “*Mahatma Gandhi ki jai*”. En una pequeña feria en Auraneshwarghat en Bara Banki, una discusión con *halwais* (confiteros) el 22 de febrero de 1922 desembocó en la destrucción y saqueo de dulces y otras mercancías “al grito de *Mahatma Gandhi kijai aur mithai le leu*”.[100]

Así, un *“jaikar”* de adoración y adulación se había convertido en el grito de batalla para emprender acciones directas. Mientras se trataba de justificar tales acciones mediante una referencia al Mahatma, el Gandhi de los rústicos protagonistas de estos sucesos no era como realmente era, sino como lo habían pensado. Al derivar su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi, las acciones de los campesinos en estos casos se enmarcaban en términos de lo que se consideraba popularmente justo, equitativo y posible. Como reza una contestación oficial al problema de saqueos de *haats* (mercados) al norte de Bihar en el invierno de 1921:

> Las evidencias en posesión del gobierno no dejan lugar a dudas de que el saqueo de *haats* se conecta directamente con el estado de excitación y descontento producido por la agitación de la no cooperación. Las personas que empezaron el saqueo primero preguntaban el precio del arroz, la ropa o de las verduras o de cualquier artículo en particular que fuera y, cuando se les decía el precio, alegaban que Gandhi había dado la orden de que el precio debía ser tal, usualmente un cuarto del precio corriente en el mercado. Cuando los vendedores se negaban a vender a precios más bajos, eran insultados y golpeados y sus tiendas saqueadas.[101]

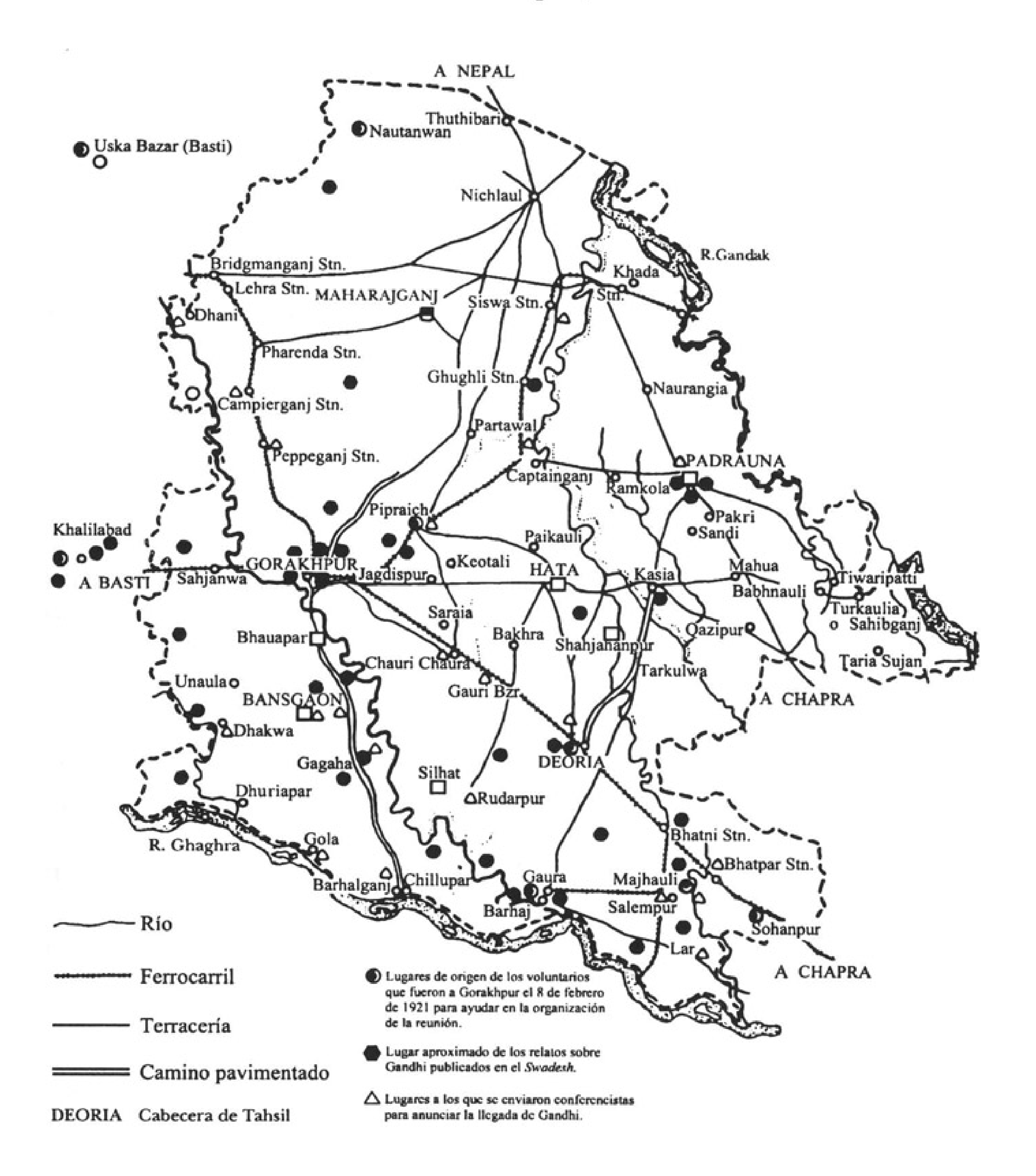
Así, no hubo una versión autorizada única del Mahatma a la que se pudiera considerar que se hayan adherido los campesinos de UP oriental y del norte de Bihar en 1921. De hecho, sus ideas acerca de las “órdenes” y “poderes” de Gandhi a menudo eran divergentes de las de la dirigencia local del Congreso y de Khilafat y chocaban con los principios básicos de la doctrina misma de Gandhi. La violencia de Chauri Chaura echó raíces en esta paradoja.

APÉNDICE I

El mapa que muestro a continuación es un bosquejo tentativo de un mapa que no pretende ser completamente exacto. No se muestran todos los caminos de terracería que había en 1921. En la mayor parte de los casos ha sido posible ubicar las aldeas cotejando los nombres de lugar mencionados en el *Swadesh* con el *Village Directoryof the North-Western Provinces, xxi, Gorakhpur*, Allahabad, 1893, elaborado por el Postmaster-General NWP. Cuando una aldea no aparece en los mapas de distrito ni de *tahsil*, la sitúo hipotéticamente cerca de la Oficina Postal correspondiente. Sin embargo, pese a haber hecho todo lo posible, inevitablemente debí incurrir en un considerable margen de error en los casos en que, por ejemplo, el texto no menciona la *tappa* ni la oficina postal, especialmente si su nombre es igual al de otra u otras aldeas. Sin embargo, me parece que incluso si la ubicación de aldeas en las que se originó un “relato” en particular no puede ser cartográficamente precisa en todos los casos, una localización aproximada puede ser de alguna utilidad para indicar el ámbito de una historia y el territorio recorrido generalizadamente por un rumor. La ubicación geográfica de los rumores fuera del distrito de Gorakhpur no se ha indicado, excepto por un esbozo de algunos lugares en el distrito de Bastí.

Mapa 1

Distrito de Gorakhpur, *circa* 1909



APÉNDICE II

ALGUNOS "SUCESOS EXTRAORDINARIOS" ACAECIDOS EN GORAKHPUR, 1921, QUE NO SE RELACIONAN ABIERTAMENTE CON MAHATMA GANDHI

Asunto: *Oposición al credo de Gandhi*

42. "Un koiri (agricultor del noreste del Indostán) del *mauza* de Tandwa llevó a una mujer por la fuerza a una aldea y la retuvo en su casa. Lejos de reprenderlo y castigarlo, los hombres de la aldea lo felicitaron. En consecuencia, las cosechas de los aldeanos conservadas en un campo de trillado comunal se incendiaron y se convirtieron en cenizas".

43. "El *pandit* Madho Shukl de la aldea de Kakarahi (*tahsil* de Bansgaon) siguió comiendo carne a pesar de los intentos de su familia por disuadirlo. Un día, un baúl que estaba entre otros dos se incendió. Al ver esto, su esposa dio el grito de alarma y gente de la aldea corrió a su casa. Ahora el Panditji ha prometido no volver a tocar la carne".

44. "En la aldea de Sinhanjori (PO Kasia) cientos de gusanos vivos surgieron del pescado frito de Shankar Kandu. Al ver esto, toda la aldea ha dejado de comer carne y pescado *(mans-machli)".*

45. "En la aldea de Kurabal llovió mierda en la casa de un bari (casta de sirvientes domésticos) por todo un día, y ahora el bari vive en la casa de otro. Al interrogarlo confesó su crimen *(dosh*) de haber matado una cabra".

46. "Un caballero del *mauza* de Patra (PO Pipraich) escribe que la gente de la aldea dejó la costumbre de comer carne y pescado. Sin embargo, por instigación de un *karinda* algunas personas atraparon

peces en una zanja poco profunda y se los comieron. Desde entonces ha habido un brote epidémico; diez personas han caído en las garras de la muerte (*kaal ke graas ho gaye*) en cinco días".

47. "Un maestro *sahab* dijo a un musulmán rajador de palmeras *toddy* de Padrauna que renunciara a su oficio. Un día se cayó de la palmera donde estaba. Como resultado de este incidente todos los musulmanes están renunciando a la raja de palmeras".

48. "El edificio del ingenio de Punjab en Ghughli estaba en construcción. El 4 de marzo, algunos de los *memars* (albañiles) fueron al bazaar del Mahant y a pesar de los esfuerzos de algunas personas por impedírselo, compraron pescado y bebieron *toddy.* Cuando en la noche se sentaron a freír el pescado sus chozas se incendiaron. Tuvieron que dormir a la intemperie, cuando empezaba una llovizna. Esa misma noche llovió y también granizó. A la mañana siguiente llegó la noticia de que sus casas también se habían incendiado. ¿Qué podían hacer? Llorando y arrepentidos regresaron a sus respectivos hogares.

Asunto: *Dones y milagros*

49. "En el *mauza* de Surdahi (PO Sahjanwa), retoñó una rama de un extremo de un árbol de *pipal* muerto y cortado. Se reúnen enormes gentíos frente a la escena".

50. "En Padrauna, el 29 de abril, brotaron dos nuevos manantiales en un pozo que se halla tres pies por encima del nivel del agua. Ahora la fuente del manantial ha descendido por la subida del nivel del agua. Durante los últimos tres días grandes muchedumbres se reúnen en ese lugar".

NOTAS AL PIE

[1] La investigación para este ensayo fue realizada gracias a los apoyos de la British Academy y del Trinity College, Oxford. Agradezco especialmente al doctor Ramachandra Tiwari el permitirme consultar los números atrasados de *Swadesh* que posee. Sin su hospitalidad y amabilidad no se hubiera podido reunir la información que se expone en este ensayo. Versiones anteriores se discutieron en el St. Stephen's College, Delhi, el Indian Institute of Management, Calcuta y la Conference on the Subaltern in South Asian History and Society, celebrada en la Australian National University, Canberra, en noviembre de 1982. Agradezco a David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatteŋee, Bernard Cohn, Veena Das, Anjan Ghosh, Ranajit Guha, David Hardiman, Christopher Hill, S. N. Mukheŋee, Gyan Pandey, Sumit Sarkar, Abhijit Sen, Sayyasaachi y Harish Trivedi sus críticas y sugerencias. Quedo en deuda con el ensayo de Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives", en Stephen Heath (editor), *Image-Music-Text*, Glasgow, 1979, Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1979, cap. 5 y Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983, cap. 6; mi deuda es demasiado transparente como para señalarla detalladamente.

[2] Véase Mahadev Desai, *Day-to-day with Gandhi* (Diario del secretario), iii, Varanasi, 1965, pp. 143 y ss. y 262-6. Véase una versión condensada de las mismas ideas en D. G. Tendulkar, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, ii, Bombay, 1952, p. 78.

[3] Véase *infra*t p. 358.

[4] Tendulkar, p. 78.

[5] Véase *infra*, p. 354.

[6] *Pioneer*, 23 de abril de 1921, p. 1.

[7] Véase *Bihar and Orissa Legislative Assembly Debates*, 29 de febrero de 1921, f, p. 279; Stephen Henningham, *Peasant Movements in Colonial India. North Bihar, 1917-42*, Canberra, 1982, pp. 98-9; Kapil Kumar, "Peasants' Movement in Oudh, 1918-1922", tesis doctoral, Meerut University, 1979, pp. 154-157.

[8] J. Nehru, *An Autobiography*, Delhi, s. f., p. 61.

[9] *Op. cit.*, p. 1.

[10] P. C. Joshi, "Fieldwork Experience Relived and Reconsidered. The Agrarian Society of Uttar Prade«h *Journal of Peasant Studies*, 8, número 4, julio de 1981, p. 470.

[11] Véase ‘*¡uadesh*, 18 de abril de 1920, pp. 13-14, 23 de mayo, p. 9 y 15 de agosto, p. 14.

[12] Jurisdicción de un *zamindar*, terrateniente cobrador del arriendo pagado al gobierno. [Nota del T.]

[13] *Swadesh*, 16 de mayo, 6 de junio, 4 y 18 de julio de 1920.

[14] *Swadesh*, 11 de noviembre de 1920, p. 1.

[15] Con toda probabilidad, los voluntarios del Congreso que recorrieron el distrito durante dos semanas, divulgando “el mensaje de Gandhiji de boicot al municipio”, habrían usado el editorial anterior como su texto central. Parece que la votación fue escasa en el tahsil [demarcación administrativa inferior al distrito] de Bansgaon y en Siswa Bazar, y en los tahsils de Bridgmanganj, Pipraich y Parwapar en Maharajganj y el de Padrauna. Véase *Swadesh*, 14 de noviembre de 1920, p. 12, 12 de diciembre de 1920, p. 12.

[16] *Swadesh*, 24 de octubre de 1920, p. 11.

[17] Amodnath Tripathi, “Poorvi Uttar Pradesh ke Jan-jeevan mein Baba Raghav Das ka Yogdaan" tesis doctoral, Allahabad University, 1981, pp. 62-7, 77; *Swadesh*, 2 de enero de 1921.

[18] Tripathi, p. 78; *Swadesh*, 6 de febrero de 1921, p. 9.

[19] *Statement of Newspapers and Periodicals Publised in U. P. during 1920 and 1921*, 1921, p. 33.

[20] *Swadesh*, 9 de ertero de 1921, p. 11, véase también el Apéndice I al final de este ensayo.

[21] *Swadesh*, 30 de enero de 1921.

[22] La circulación del periódico a principios de 1921 era de 3 500 ejemplares, aunque según cálculos oficiales en el transcurso del año cayó a 2 300. Véase Tiwari, p. 558; *Statementof Newspapers etc., U.* P., 1921, artículo *Swadesh.*

[23] “Gorakhpur ka Ahobhagya”, *Swadesh*, 6 de febrero de 1921. Las cursivas son mías.

[24] Susan Wadley, “Power in Hindu Ideology and Practice”, en K. David (editor), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya y Paris, 1977, p. 144, n. 17.

[25] *Swadesh*, 13 de febrero de 1921, p. 3.

[26] Testimonio de Shankar Dayal Rae, Juicios de Chauri Chaura (juez de sesiones), p. 508.

[27] Desai, pp. 263-266.

[28] *Ibid.*t p. 267. Véase un examen detallado de las "Instrucciones" de Gandhi a los campesinos en Fyzabad en Pandey, "Peasant Revolt and Indian Nationalism", en R. Guha (editor) *Subaltern Studies* /, Delhi, 1982.

[29] *Gyan Shakti*, febrero de 1921, p. 407.

[30] Las palabras fueron: *u Koi kisi bhai ko kabristan jane se na roke, koi kisi ko hajjam, chilumaur daru se na roke". Chilum* es un tazón de barro para fumar tabaco, pero en el habla popular designa el acto de fumar *ganja.* Parece que Gandhi usa aquí la palabra chilum para referirse al *ganja*, pero esto también se puede interpretar como un mandamiento en contra del propio hábito de fumar.

[31] Traducido de la transcripción directa publicada en *Swadesh*, 13 de febrero de 1921, p. 6.

[32] Para un ejemplo de dicha descomposición del mensaje de Gandhi a los campesinos en sus principales (*mukhya*) baats, véase "Kisanon ko Mahatma Gandhi ka amritmay sandesh", *Abhyudaya*, 18 de febrero de 1931, p. 19. Véase un ejemplo de un uso amplio del término baat, y su uso como un principio organizador en la narración de fábulas bhojpuri, en George A. Grierson, *Seven Grammars of the Dialects and Subdialects of the Bihari Language etc.*, parte II, Calcuta, 1884, pp. 102 y ss.

[33] *Swadesh*, 20 de abril de 1919, p. 4.

[34] *Swadesh*, 27 de febrero de 1921.

[35] Agradezco a Veena Das esta sugerencia.

[36] El argumento de este párrafo debe mucho a discusiones sostenidas con Bernard Cohn y Ranajit Guha.

[37] "Swapn mein Mahatma Gandhi: Angrez nange bhage", por Banwari Lal Sewak, *Swadesh*, 30 de enero de 1921 (tomado del *Aaj).*

[38] Así, Mohammad Ali, al dirigirse a la asamblea de Gorakhpur el 8 de febrero después de Gandhi, concluyó su discurso con la siguiente exhortación: "Sólo debemos temer a Allah, y a nadie más. Ningún comisionado delegado fue enviado armado de su cargo de la casa de Dios. Ninguna comadrona dijo jamás que el niño que habría de nacer sería un comisionado, o un virrey. Incluso el cobrador de impuestos y el comisionado de Gorakhpur, incluso sir Harcourt Butler deben haber salido del vientre de sus madres como bebés inocentes, como todos nosotros. Por ello [no teman], tengan fe en Allah, mantengan la paz, todos los treinta crores hacen girar la charkha —tendrán swaraj en seis meses". Según nota del *Swadesh*, 13 de febrero de 1921, p. 8.

[39] Estas historias, a menos que se indique otra cosa, se toman del *Swadesh*, 27 de febrero, p. 11; 6 de marzo, p. 9; 13 de marzo, p. *5;* 10 de abril, pp. 1 y 11; 17 de abril, p. 4; 24 de abril, pp. 11-12; 1 de mayo, p. 7 y 8 de mayo de 1921, p. 2. Soy consciente de que estos relatos pueden muy bien clasificarse de otra manera, y que alguna historia en particular podría caber en más de una categoría. Sin embargo, esta clasificación me pareció útil para efectos de este ensayo.

[40] Estas historias se tradujeron de las versiones en hindi publicadas en el *Swadesh.*

[41] “Estos nuevos artículos *(samachar*) fueron enviados por Sri Sant Raj Chaudhuri de Rajpur. Sostiene que todos estos incidentes son ciertos”. *Swadesh*, 27 de febrero de 1921, p. I I.

[42] Información de Shyamnand Lal.

[43] Información de Jaikumar Singh. Sobre la costumbre de las ofrendas de karahi véase *infra* p. 388, n. 72.

[44] Informe recogido en Saŋu Singh. *Manauti*: de *minnat:* hacer votos; una promesa de ofrecer algo (normalmente dinero) a cambio del cumplimiento de un deseo o el otorgamiento de un don.

[45] *Swadesh*, 1 de mayo de 1921, p. 7.

[46] W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, i, Londres, 1896, pp. 183-196. No nos ocupamos de la deificación de “los que han tenido una muerte milagrosa”, estudiados por Crooke en esta categoría.

[47] *Ibid.*, p. 191.

[48] Frases como “por casualidad”, o “por extraño que parezca”, que podrían calificar estos milagros de otra manera, ocurren muy rara vez en estas historias. Además, deben leerse más como un reflejo del punto de vista de la persona que relata estos sucesos a la prensa más que como indicaciones de uṇa actitud escéptica por parte del pueblo en general.

[49] El Fondo fue iniciado por los comités Distritales del Congreso a fines de 1920, de manera que Gandhi en esta visita pudiera inaugurar una Escuela Nacional en Gorakhpur.

[50] La siguiente descripción tomada de un periódico pro gobiernista ilustra la cruda visión que proyecta a los campesinos como objetos de su manipulación: “El corresponsal especial de un [periódico] contemporáneo indio arroja considerable luz en los métodos de ciertos predicadores político-religiosos que profesan ser seguidores del señor Gandhi, quienes han venido realizando una activa propaganda en el distrito de Rae Bareli. Se establecen en una aldea […] visten ropas teñidas de color azafrán y al inicio de su labor rehúsan tomar

alimento por varios días. La gente de la aldea piensa que su salvador ha llegado. Enseguida el discípulo del Mahatma pasa a la prédica y reúne en torno suyo un gran séquito de personas […]" *Pioneer Mail*, 28 de enero de 1921.

[51] Véase *infra*, p. 388.

[52] Uno de los zamindars mencionados en la página 362 era Rai Kishore Chand Raees, un residente de la ciudad de Gorakhpur y miembro de la Junta de Distrito.

[53] *Gyan Shakti*, febrero de 1921, p. 407.

[54] Nota de Kasinath Tiwari, *Swadesh*, 1 de mayo de 1921, p. 7. Algunas otras historias en las que Gandhi no es mencionado directamente se han reunido en el Apéndice II, con los números 42 a 50.

[55] Véase por ejemplo el panfleto de once páginas, *Hoshiyar ho jao* ("Cuidado"), escrito por Shiv Kumar Shastri y publicado por él en las prensas del *Gyan Shakti* para la *sabha* de Aman, Gorakhpur.

[56] *Swadesh*, 6 de febrero de 1921, p. 8.

[57] Véase *supra* p. 359 y n. 30.

[58] Lawrence A. Babb, *Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, 1975, p. 48.

[59] *Swadesh*, 10 de abril de 1921. La idea de pecados de las castas bajas que azotan a las castas altas está representada en su forma clásica en el relato del Ramayana de la muerte del hijo de un brahmán causada por la insistencia de un sudra en la ejecución de ritos de *tapasya* (adoración) de purificación para alcanzar un grado mayor de mérito espiritual. Tal acción por parte de un sudra era un pecado. Así que un brahmán pagó por ello.

[60] *Batasha*: un dulce ligero, parecido a los pastelillos de ratafia.

[61] *Gyan Shakti*, abril de 1921, p. 34.

[62] *Swadesh*, 13 de marzo de 1921, p. 5.

[63] *Swadesh*, 10 de abril de 1921, p. 11.

[64] *Gyart Shakti*, abril de 1921, p. 34.

[65] Nota de Ram Gharib Chaube, *North Indian Notes and Queries*, 3, 12 (marzo de 1894), número 437.

[66] *North Indian Notes and Queries*, 4, 12 (marzo de 1895), número 437.

[67] *Statistical, Descriptive and Historical Account of the North Western Provinces*, vi, Allahabad, 1881, p. 595.

[68] La relación de gastos es como sigue:

	Rs	annas
Ofrenda al dios familiar	1	0
Dádivas a los brahmanes: 5 dhotys (pantaloncillo) y 5 rupias	9	0
Dádiva al maestro beldar (albañil): 1 dhoty y 1 rupia	1	12
Licor para los demás beldars	0	4
Banquete para los brahmanes (5 a 20)	11	0
Dádivas a brahmanes y trabajadores, 5 rupias y 5 dhotys	9	0
Ceremonia de casamiento, desde 10 rupias en adelante	50	0
	82	0
[Construcción del pozo]	[43]	
Total:	125	0

[Nota: 1 anna = 1/16 de rupia]

Fuente: Informe sobre Pegunnah Rassolpore Ghaus, Apéndice L, en *Gorakhpur-Bustee Settlement Report*, i, Allahbad, 1871, p. 48.

[69] *Idem.*

[70] En un estudio sobre religión popular en una aldea del norte de la India, se sugiere que la relación entre los devotos (*bhakts*) y los poderosos seres divinizados se mueve según la matriz *Bhakti/Sewa: Krpa/Vardan.* La fe *(bhakti*) conduce al perdón (*krpa*) de los dioses, mientras que la *sewa* (servicio) de los devotos trae como resultado el otorgamiento de algún don *(vardan).* Por otra parte, el perdón de los dioses lleva a la fe, y el don que se acompaña tiene como resultado un servicio adicional *(sewa*) mediante el rito de *wat* (ayuno, *puja* y *bhakti).* Las deidades poderosas no sólo tienen la capacidad de quitar el mal inmediato, sino también se distinguen por el poder de proporcionar protección a largo plazo *(sharan*) e incluso *moksha* (la salvación). Véase Wadley.

Mientras la idea de los dones y del alivio de los infortunios está presente en los relatos reunidos anteriormente, la noción del Mahatma que proporciona *sharan* a sus devotos parece faltar, probablemente porque Gandhi todavía no se había construido como una deidad por sí mismo con todos sus atributos. En lugar de ello, tenemos la sugerencia de que Gandhi, debido a la fluidez de sus “poderes”, puede colocarse en el lugar de poderosos seres existentes y apropiarse los actos rituales conectados al culto de dichos seres, sin trastocar la jerarquía existente de lo divino y de lo deificado.

[71] *Swadesh*, 10 de abril de 1921.

[72] El profesor A. N. Pandeya (IIT, Delhi) me informa que la frase *u karahi charana n* se refiere, en su parte del distrito *(tahsil* de Padrauna), a la costumbre de las mujeres de ofrecer comida cocinada en forma de pastel, preparada en el sitio de la divinidad local (habitualmente femenina) al aire libre bajo un árbol. Devi Bhawani, según Crooke, es una diosa madre del norte de la India.

[73] Vale la pena recordar, en este contexto, el relato de Grierson del culto a Makkar o Makar Bir en Bihar rendido por los trabajadores del *kolhuar.* "Cerca del lugar donde la caña se corta en rajas o vástagos los hombres hacen un ídolo redondo de la deidad llamada *makarbir* […] Se dice que originalmente fue un dom [miembro de una casta intocable], que una vez vino a un ingenio en alguna época antigua y pidió jugo, el cual le fue negado por el pueblo. Al punto saltó en el hervidor y murió hervido. Su espíritu se deificó y ahora es adorado por los trabajadores […]" G. A. Grierson, *Bihar Peasant Life* (1885), Delhi, 1975 (reimpresión), pp. 55-6. El tema del suicidio que obliga al pecador a aceptar su falta y después a la propiciación y al culto al espíritu del muerto se repite frecuentemente en el folklore indio. Véase Crooke, pp. 191-195.

[74] *Swadesh*, 13 de marzo de 1921, p. 5.

[75] George Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, Londres, 1973, p. 74.

[76] Sobre la caracterización del rumor como un habla oral y anónima, véase Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983, cap. 6.

[77] John J. Gumperz, "Language Problem in the Rural Development of North India", en *Language in Social Groups: Essays by John J. Gumperz*ₜ California, 1971, p. 19.

[78] Josef Vachek, "Some Remarks on Writing and Phonetic Transcriptions", en Eric Hamp *et al.* (editores), *Readings in Linguistics*, ii, Chicago, 1966, p. 155.

[79] Así, en la película de Satyajit Ray, *Ashani Sanket*, el topónimo extranjero "Singapur" adquiere sentido para los campesinos de una aldea en Bengala mediante la sugerencia de que queda en algún lugar cerca de Midnapore (¡!).

[80] Pruebas, Juicios de Chauri Chaura, p. 556.

[81] Dwivedi, cuando la corte lo interrogó sobre estos milagros, proporcionó poca información y de hecho sostenía que en su publicación había "dado un resumen […] de la enseñanza de Mahatma Gandhi de que él decía que no [era] un dios". Un fragmento del *Navjivan*, en el cual Gandhi negaba que fuera un avatar, fue publicado en el *Swadesh* en

primera plana de su edición del 4 de septiembre de 1921. Véase, Pruebas, Juicios de Chauri Chaura, p. 569.

[82] *Swadesh*, 10 de abril de 1921, p. 5.

[83] "Bhakton ki Bhavnain", nota editorial, *Swadesh*, 1 de mayo de 1921. ['Según sea la forma de los sentimientos de una persona hacia Dios / así ve la forma de Dios'.]

[84] Véase *supra* p. 354.

[85] Véase *Swadesh*, 18 de septiembre de 1921, p. 8; 6 de marzo de 1921, p. 12.

[86] Apelación número 51 de 1923: El Rey emperador contra Abdullah y otros. Juicio de la Suprema Corte de Allahabad, fechado el 30 de abril de 1923, p. 9, Archivos de la Suprema Corte, Allahabad. La evidencia en contra de Lai Mohammad en la siguiente oración está tomada del testimonio de Shikari ante el juez de sesiones, p. 1.

[87] *Gyan Shakti*, febrero de 1921, p. 404.

[88] Véase por ejemplo el volante oficial "Khabardar", publicado por el Comisionado Delegado de Rae Bareli, anexo en los Jawaharlal Nehru Papers, Parte II, expediente 120, NMML [Nehru Memorial Museum and Library], Nueva Delhi.

[89] Testimonio de Mindhai, agricultor de Mahadeva, y de Birda, agricultor de Bale, Juicios de Chauri Chaura, pp. 512-513.

[90] Juicio, Suprema Corte de Allahabad, p. 9.

[91] "Swaraj ka Danka: Char Anna Malguzari: Zamindaron ki Chinta", *Gyan Shakti*y abril de 1921, pp. 34-35. Este rumor, originado en las aldeas del *tahsil* de Deoria al sudeste de Gorakhpur se difundió al distrito vecino de Bihar del norte y sufrió una transformación en el proceso. Se rumoraba que Gandhi Baba, una vaca, un brahmán y un inglés habían pasado la prueba del fuego, y que sólo el inglés se había quemado. La gente tenía que transmitir esta historia a otras cinco aldeas so pena de cometer un pecado equivalente ai sacrificio de cinco vacas. Citado en Henningham, p. 100.

[92] La creencia en una *swaraj* inminente sin duda se relacionaba con las dedaraciones de Gandhi sobre este punto, aunque sus señales tenían muy poco de gandhistas.

[93] Véase "Some Instances of the highhanded methods of Non-Cooperation Volunteers", anexo a una carta dirigida al gobierno de Bihar, fechada el 5 de diciembre de 1921, Home Poll. File 327/1/1922, NAI.

[94] *Tajwiz Awwal*, Juicios de Chauri Chaura, p. 358.

[95] Juicios de Chauri Chaura, p. 525.

[96] Juicios de Chauri Chaura, p. 516.

[97] Véase *supra*, pp. 356-357.

[98] Esta transformación fue semejante a la que estaba sufriendo el grito de "Sita Rama" en las aldeas de Awadh por la misma época. Véase Pandey, "Peasant Revolt and Indian Nationalism", pp. 169-70.

[99] *UP. Police Abstracts of Intelligence*, 1 de marzo de 1922.

[100] *Idem*, El emperador rey contra Badloo Badhik y otros, juicio número 25 de 1921, Juicio del juez de sesiones, Gorakhpur, 30 de abril de 1921.

[101] *Bihar and Orissa Legislative Council Debates*, 8 de marzo de 1921, i, p. 293. Hubo un rumor, conocido también en las aldeas de Gorakhpur, según el cual el trigo, el arroz y la ropa se volverían más baratos por la "orden de Mahatma Gandhi". Véase *Gyan Shakti*, febrero de 1921, p. 405.

LA NACIÓN Y SUS MUJERES

Partha Chatterjee
Center for Studies in Social Sciences, Calcuta

LA PARADOJA DE LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES

La "cuestión de las mujeres" fue un tema central en los debates más polémicos sobre la reforma social en la Bengala de principios y mediados del siglo xix —el periodo de su supuesto renacimiento. La fama histórica de Rammohan Roy se labró en gran medida alrededor de su campaña contra la práctica de inmolación de viudas, la de Vidyasagar alrededor de sus esfuerzos por legalizar el matrimonio para las viudas y abolir la poligamia kulin; el Brahmo Samaj se dividió dos veces en la década de 1870 por cuestiones de leyes de matrimonio y la "edad del consentimiento" (para tener relaciones sexuales). Lo que deja a los historiadores en la perplejidad es la desaparición bastante súbita de estas cuestiones del programa del debate público hacia fines de siglo. Desde entonces, los problemas acerca de la posición de las mujeres en la sociedad no han suscitado tanto apasionamiento y acrimonia públicos como hace sólo unas décadas antes. Las cuestiones que

acaparan el interés ahora son directamente políticas —las que tienen que ver con la política del nacionalismo.

¿Cómo hemos de interpretar este cambio? Ghulam Murshid plantea el problema en su forma más obvia y directa:[1] si tomamos en serio, es decir, en cuanto a su contenido liberal, racionalista e igualitario, los intentos habidos en Bengala durante el siglo xix por “modernizar” la condición de las mujeres, entonces lo que sigue en el periodo del nacionalismo debe considerase claramente un retroceso. La modernización empezó en la primera mitad del siglo xix debido a la penetración de ideas occidentales. Tras un éxito limitado, hubo una decadencia perceptible de los movimientos de reforma en la medida en que las actitudes populares hacia dichos movimientos se endurecieron. La nueva política del nacionalismo “glorificaba el pasado de la India y tendía a defender todo lo tradicional”; todos los intentos de cambiar las costumbres y estilos de vida comenzaron a ser vistos como remedos de costumbres occidentales y por ello se miraban con suspicacia. En consecuencia, el nacionalismo fomentó una actitud distintivamente conservadora hacia las creencias y prácticas sociales. La política nacionalista frenó el movimiento hacia la modernización.

Esta crítica de las implicaciones sociales del nacionalismo se deriva de supuestos historicistas bastante simples y lineales. Murshid no sólo acepta que los primeros intentos de reforma social estaban animados por las nuevas ideas nacionalistas y progresistas importadas de Europa, sino que también da por sentado que el desenlace histórico necesario de dichas reformas en la India debió haber sido, como en Occidente, la plena articulación de valores liberales en instituciones y prácticas sociales. A partir de estos supuestos, cierta crítica de la ideología y prácticas nacionalistas es inevitable, la misma clase de crítica de los historiadores colonialistas, quienes afirman que el nacionalismo indio no era más que una rebatiña para compartir el poder político con los gobernantes coloniales, su masa sólo buscaba la activación

eficiente de relaciones tradicionales de clientelismo, sus debates internos se reducían a escaramuzas de facciones provincianas y su ideología a una apariencia de xenofobia y exclusividad racial.

A todas luces, el problema de la cada vez menor importancia de la cuestión de las mujeres en el periodo del nacionalismo merece una respuesta diferente de la que ofrece Murshid. Sumit Sarkar ha afirmado que las limitaciones de la ideología nacionalista en lo que se refiere a impulsar una campaña de cambio social liberal e igualitario no pueden ser vistas como un retroceso respecto de una primera fase reformista radical.[2] Dichas limitaciones de hecho estaban presentes también en esa primera fase. Los reformistas del renacimiento bengalí, como muestra Sarkar, eran muy selectivos en su aceptación de ideas liberales provenientes de Europa. Elementos fundamentales de conservadurismo social tales como el mantenimiento de las distinciones de casta y de formas patriarcales de autoridad en la familia, la aceptación de la santidad de las *sastra* (escrituras), la preferencia de cambios simbólicos más que de transformaciones de fondo en las prácticas sociales —todo esto era muy visible en los movimientos de reforma de principios y mediados del siglo xix.

A partir de esto, podemos preguntar: ¿Cómo seleccionaban los reformistas lo que querían? Dicho de otro modo, ¿cuál era el tamiz ideológico mediante el cual hacían pasar las ideas recién importadas de Europa? De poder reconstruir este marco de la ideología nacionalista, estaremos en una mejor posición para localizar con exactitud el lugar en el que la cuestión de las mujeres encajaba dentro de las reivindicaciones del nacionalismo. Encontraremos, si se me permite anticipar el argumento de este texto, que el, nacionalismo de hecho ofrecía, una respuesta a los nuevos problemas sociales y culturales concernientes a la posición de las mujeres en la sociedad “moderna” y que esta respuesta se basaba no en una identidad, sino en una diferencia con las formas percibidas de modernidad cultural en Occidente. Por ello, arguyo

que la relativa falta de importancia de la cuestión de las mujeres en las últimas décadas del siglo xix no se explica por el hecho de haber sido eliminada del programa de reformas o superada por las cuestiones más urgentes y emotivas de la lucha política. La razón radica en que el nacionalismo logró situar la “cuestión de las mujeres” en un ámbito interno de soberanía, muy alejado de la arena de la competencia política con el Estado colonial. Este ámbito interno de cultura nacional se constituyó a la luz del descubrimiento de la “tradición”.

LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN LA “TRADICIóN”

Aparte de la caracterización de la condición política de la India, antes de la conquista de los británicos, como un estado de anarquía, ilegalidad y despotismo arbitrario, un elemento central de la justificación ideológica del gobierno colonial británico fue la crítica de las “degeneradas y bárbaras” costumbres sociales del pueblo indio, sancionadas, o eso se creía, por la tradición religiosa. Por ello, junto con el proyecto de instituir procedimientos de gobierno ordenados, legítimos y racionales, el colonialismo consideraba que llevaba a cabo una “misión civilizadora”. Al identificar a dicha tradición como “degenerada y bárbara”, los críticos colonialistas invariablemente repetían una larga lista de atrocidades perpetradas en contra de las mujeres indias, no tanto por los hombres o ciertas clases de hombres, sino por todo un conjunto de cánones de las escrituras sagradas y prácticas rituales que, decían ellos, al racionalizar semejantes atrocidades dentro de un marco integral de doctrina religiosa, las hacía aparecer a los ojos de perpetradores y víctimas por igual como las marcas necesarias de la conducta recta. Al asumir una posición de simpatía hacia las mujeres, atadas y oprimidas, de la India, la mente colonial pudo transformar esta figura de la mujer india en un signo de la naturaleza inherentemente

opresiva y carente de libertad de toda la tradición cultural de un país.

Considérese, por ejemplo, el siguiente relato de un viajero británico que visitó la India a principios del siglo XIX:

> en ningún momento de su vida, en ninguna condición social, debe hacer una mujer nada por su mera voluntad. Sus padres, sus esposos, sus hijos, en verdad se llaman sus protectores; pero, ¡vaya protección! Día y noche las mujeres deben estar sujetas por sus protectores en un estado de absoluta dependencia. Una mujer, se afirma, nunca será capaz de ser independiente, ni se le podrá confiar su propia libertad […] sus dioses han reservado a las mujeres el amor a su cama, a su lugar, y a los adornos, apetitos impuros, ira, inconstancia, deseo de hacer el mal y mala conducta. Aunque su esposo esté desprovisto de toda cualidad positiva, no obstante, tal es la consideración que se tiene de su discriminación y sensibilidad moral, que se obliga a la esposa a reverenciarlo como si fuera un dios y a someterse a sus castigos corporales, cuando quiera aplicárselos, ya sea con un bastón o con una cuerda, en la parte trasera de sus cuerpos […] No se puede concebir con facilidad un estado de dependencia más estricto, despreciable y humillante que el que se ordena para el sexo débil entre los hindúes; y pára consumar el estigma, para rebosar la copa de hiel asignada a la mujer, como si mereciera ser excluida de la inmortalidad, así como de la justicia, de la esperanza tanto como del gozo, se marida que una mujer no se inmiscuya en los textos de los Vedas —pues al no tener conocimiento de los textos de la expiación, y ninguna noticia de la ley, la mujer pecadora debe ser tan sucia como la falsedad misma, y estar incapacitada para prestar testimonio. Para ellas las puertas de la sabiduría están selladas, los ríos del conocimiento están secos; los manantiales de la consolación individual, como se los promete la religión, son vedados y prohibidos para la mujer en su hora de desolado sufrimiento y marchitadora angustia; y arrojada, como está, en el yermo de la carencia y la aflicción, con sus empobrecidos recursos, el agua de su botella se agotará; y abandonada así, ¿acaso será una sorpresa que, en el momento de la desesperanza, abrace la pira en llamas y sus quemantes flamas, en lugar de alargar la soledad y la degradación de un sufrimiento y pena obscuros y humillantes?[3]

Una apasionada simpatía por las oprimidas se combina en esta inmoderada prosa con una condenación moral completa de una tradición que se consideraba producía y santificaba estas costumbres bárbaras. Y desde luego era la *sutee* la que proporcionaba el ejemplo más arrebatador en esta retórica de condena —“la primera y más criminal de sus costumbres”, como la describió William Bentinck, el gobernador general que promulgó su abolición. De hecho, la implicación práctica de la crítica a la tradición

india era necesariamente un proyecto para “civilizar” al pueblo indio: todo el edificio del discurso colonialista se levantaba fundamentalmente sobre este proyecto.

Desde luego, dentro de este discurso constituido de esta manera, había muchos debates y polémicas sobre las maneras específicas según las cuales se llevaría a cabo este proyecto. Las opciones iban desde campañas de proselitismo realizadas por misioneros cristianos hasta actos legislativos y administrativos por parte del Estado colonial y una propagación gradual del conocimiento ilustrado de Occidente. Cada opción se basaba en la idea colonial liberal de que, a fin de cuentas, los propios indios llegarían a entender lo indigno de sus costumbres tradicionales y a abrazar las nuevas formas de orden social civilizado y racional.

En otro lugar[4] me he referido a algunas de las estrategias políticas de esta misión civilizadora. Lo que hay que notar aquí es que el llamado problema de la mujer en el programa de la reforma social india a principios del siglo XIX, no tenía tanto que ver con la condición específica de las mujeres dentro de un conjunto específico de relaciones sociales, como con el enfrentamiento político entre un Estado colonial y la supuesta “tradición” de un pueblo conquistado —tradición que, como Lata Mani muestra en su estudio de la abolición de la *satidaha* (inmolación de viudas),[5] fue producida por el discurso colonialista. Fue el discurso colonialista el que, al dar por sentada la hegemonía de los textos religiosos brahmánicos y la sumisión incondicional de todos los hindúes a los dictados de esos textos, definió la tradición que sería criticada y reformada. El nacionalismo indio, al trazar una posición política opuesta al gobierno colonial, recogió la cuestión de las mujeres como un problema ya constituido para ese nacionalismo: a saber, como un problema de la tradición india.

LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN EL NACIONAUSMO

Ya he descrito en otro lugar cómo el nacionalismo separó el ámbito de la cultura en dos esferas —la material y la espiritual.[6] Los reclamos de la civilización occidental fueron los más fuertes en la esfera material. Ciencia, tecnología, formas racionales de organización económica, métodos modernos del arte de la política y del gobierno —todo esto había dado a los países europeos la fuerza para subyugar a los pueblos no europeos y para imponer su dominio en todo el mundo. Para contrarrestar este dominio, los pueblos colonizados tenían que aprender estas técnicas superiores de organización de la vida material e incorporarlas a sus propias culturas. Éste era un aspecto del proyecto nacionalista de racionalizar y reformar la cultura tradicional de su pueblo. Pero esto no podía significar la imitación de Occidente en todos los aspectos de la vida, pues en ese caso la distinción misma entre Occidente y Oriente desaparecería —la identidad propia de la cultura nacional se vería amenazada. De hecho, como afirmaban los nacionalistas indios a fines del siglo xix, no sólo era inconveniente imitar a Occidente en cualquier cosa aparte de los aspectos materiales de la vida, sino hasta innecesario, pues en el ámbito espiritual, Oriente era superior a Occidente. Lo que se necesitaba era cultivar las técnicas materiales de la moderna civilización occidental, conservando y fortaleciendo la esencia espiritual distintiva de la cultura nacional. Esto completaba la formulación del proyecto nacionalista y, como una justificación ideológica de la apropiación selectiva de la modernidad occidental, sigue predominando hasta hoy día.

El discurso del nacionalismo muestra que la distinción entre lo material y lo espiritual se condensó en una dicotomía análoga, pero ideológicamente más poderosa: la de lo exterior y lo interior. El ámbito material, como argüían los escritores nacionalistas, está

fuera de nosotros —una cosa externa que influye en nosotros, nos condiciona y nos fuerza a ajustarnos a ella. A fin de cuentas, no tiene importancia. Lo espiritual, que está adentro, es nuestro verdadero ser; es aquello que es genuinamente esencial. La consecuencia ef a que mientras la India tuviera cuidado de conservar la singularidad espiritual de su cultura, podía hacer todas las concesiones y ajustes necesarios para adaptarse a los requerimientos del moderno mundo material sin perder su verdadera identidad. Ésta era la clave que el nacionalismo ofrecía para resolver los espinosos problemas planteados por las cuestiones de reforma social en el siglo XIX.

La aplicación de la distinción del adentro y el afuera a la materia concreta de la vida cotidiana separa el espacio social *enghary bahir*, la casa y el mundo. El mundo es exterior, el ámbito de lo material; la casa representa el ser espiritual interior de cada uno, su verdadera identidad. El mundo es un traicionero terreno de búsqueda de intereses materiales, donde las consideraciones prácticas son supremas. También es típicamente el ámbito de lo masculino. La casa, en su esencia, no debe dejarse afectar por las profanas actividades del mundo material —y la mujer es su representación. Y así uno se encuentra con una identificación de los papeles sociales según el género, que corresponde a la separación del espacio social en *ghary bahir.*

Hasta aquí no hemos llegado a nada que sea diferente de la concepción típica del papel de los sexos en un patriarcado tradicional. En cambio, si encontramos continuidades de estas actitudes sociales en la etapa de la reforma social del siglo XIX, nos vemos tentados a etiquetar esto, como de hecho la historiografía liberal de la India lo ha hecho, como “conservadurismo”, una mera defensa de normas tradicionales. Pero esto sería un error. La situación colonial y la reacción ideológica del nacionalismo a la crítica de la tradición india, introdujeron una substancia completamente nueva a estos términos y realizaron su

transformación. La dicotomía de lo material y lo espiritual, a la cual correspondían los términos *mundo* y *casa*, había adquirido, como ya se señaló, una importancia muy especial en la mente nacionalista. El mundo era el lugar donde el poder europeo había desafiado a los pueblos no europeos y, en virtud de la superioridad de su cultura material, los había sometido. Pero, afirmaban los nacionalistas, había fracasado en colonizar la identidad interior, esencial, del Oriente, la cual radicaba en su cultura espiritual, distintiva y superior. Aquí el Oriente no había sido dominado, era soberano, dueño de su propio destino. Para un pueblo colonizado, el mundo era una deplorable restricción, impuesta por el hecho de su debilidad material. Era un lugar de opresión y humillación diarias, un lugar donde las normas del colonizador tenían que ser aceptadas por fuerza. También era el lugar, como los nacionalistas no tardaron en afirmar, donde se libraría la batalla por la independencia nacional. Los sometidos debían aprender de Occidente las ciencias y artes modernas del mundo material para igualar sus fuerzas y al final destronar al colonizador. Pero en toda la etapa de la lucha nacional, la necesidad crucial era proteger, preservar y fortalecer el núcleo interior de la cultura nacional, su esencia espiritual. No se debería permitir ninguna intervención del colonizador en ese sagrado lugar interior. En el mundo, la imitación de normas occidentales y la adaptación a ellas era una necesidad; en la casa, equivalían a la aniquilación de la propia identidad de uno mismo.

Una vez que hacemos corresponder este nuevo significado de la dicotomía de la casa y el mundo con la identificación de los papeles sociales según el género, obtenemos el marco ideológico de referencia dentro del cual el nacionalismo dio su solución a la cuestión de las mujeres. Sería un grave error ver en esto, como hacen los liberales dada su desesperación ante tantas señales de conservadurismo social en la práctica nacionalista, un rechazo total a Occidente. Todo lo contrario: el paradigma nacionalista de hecho proporcionó un principio ideológico de *selección.* No era un rechazo

de la modernidad, sino un intento por hacer la modernidad consecuente con el proyecto nacionalista.

LA DIFERENCIA COMO PRINCIPIO DE SELECCIÓN

Llama la atención cómo bastante de lo que se escribió sobre las mujeres durante el siglo XIX se ocupa de la amenazadora occidentalización de las mujeres bengalíes. Este tema fue tratado virtualmente en todas las formas de comunicación escrita, oral y visual —desde los pesados ensayos de los moralistas decimonónicos, a las novelas, farsas, canciones y teatro de revista, hasta las pinturas de los *patua* (pintores de rollos de papiro). La parodia social era el medio más popular y efectivo de esta propagación ideológica. Desde Iswarchandra Gupta (1812-1859) y los *kabiyal* (trovadores) de principios del siglo xix a los famosos pioneros de teatro bengalí moderno —Michael Madhusudan Dutt (1824-1873), Dinabandhu Mitra, Jyotirindranath Tagore (1849-1925), Upendranath Das (1848-1895), Amritalal Bose (1853-1929) —todos tratan el tema. Ridiculizar la idea de la mujer bengalí que trata de imitar las costumbres de una *memsaheb* [mujer blanca y extranjera de cierta posición social] (y era por mucho una idea, pues es difícil hallar evidencias históricas de que incluso en las familias más occidentalizadas de Calcuta a mediados del siglo XIX había de verdad alguna mujer que se pareciera siquiera remotamente a estas burdas caricaturas) era una receta segura calculada para suscitar ruidosas carcajadas y la condenación moral tanto del público masculino como del femenino. Desde luego, era una crítica de costumbres, de nuevos artículos de vestido, como la blusa, el fondo y los zapatos (curiosamente, todos considerados vulgares, aunque vestían el cuerpo mucho mejor que la tela sola del sari que acostumbraban usar las mujeres bengalíes, independientemente de

su riqueza y condición social, hasta mediados del siglo XIX), del uso de cosméticos y joyería occidental, de la lectura de novelas, del bordado (considerado un pasatiempo inútil y caro), de viajar en coches descubiertos. Lo que hacía más pronunciada la burla era la insinuación constante de que la mujer occidentalizada deseaba el lujo inútil y se preocupaba poco por el bienestar del hogar. Es difícil no ver en todo esto una crítica —reproches mezclados con envidia — de la riqueza y lujo de la nueva élite social que prosperaba al amparo de las instituciones de la administración y el comercio colonial.

Considérese, por ejemplo, un personaje llamado "Mister Dhurandhar Pakrashi", cuya educada esposa lo llama constantemente "tonto" y "villano" (*fool* y *rascal*, en inglés) y quiere ser una "mujer novelista" (*lady novelist*), como Mary Correlli. Su hija, Phulkumari, hace su aparición de esta manera:

> PHULKUMARI: ¡Papá! ¡Papá! Quiero ir a las carreras, por favor llévame contigo.
>
> DHURANDHAR: ¿Ya acabaste de jugar tenis?
>
> PHULKUMARI: Sí, y ahora quiero ir a las carreras. Y tienes que darme una bicicleta nueva. No voy a usar la que me diste el año pasado. Y mi balón de fútbol está desgastado: tienes que darme uno nuevo. Y papá, por favor cómprame un coche que se maneje solo. Y también un lindo pony. Y por favor ponme una lámpara eléctrica en mi salón, no puedo ver bien con la lámpara de gas.
>
> DHURANDHAR: ¿Algo más? ¿Qué tal si pedimos a la Compañía Banerjee que reconstruya esta casa al revés, el techo en el piso y el piso en el techo?
>
> PHULKAMARI: ¿Cómo es esto, papá? ¿Para qué me das una educación y luego esperas que rebaje mis gustos?[7]

O considérese la siguiente escena, que combina una parodia de la pretensión de poder alcanzar las costumbres occidentales de los reformistas con un comentario sobre su irremediable impotencia contra la violencia y desprecio de los británicos. Un grupo de hombres ilustrados, acompañados de sus educadas esposas, se reúnen para discutir los planes para la "emancipación femenina", cuando son interrumpidos por tres soldados ingleses llamados —ya adivinan—James, Frederick y Peter. (En el original la mayor parte de la escena está en inglés.)

JAMES: ¿Qué pasa? Vaya, vaya —parece que algo alegre sucede aquí.

UNNATA BABU: Alegre en verdad, como que mucho es mejor que poco —es una reunión para la libertad femenina hindú.

JAMES: ¿Una reunión para la libertad femenina hindú? Bonita cosa enmedio de la pobreza.

FREDERICK: ¿Quiénes participan, hombres y mujeres juntos?

PETER: Éstos parecen héroes hindúes, reunidos para desvelar la velada nariz de sus esposas.

FREDERICK: No es suficiente que sólo sea la nariz —si los ojos y la cabeza han de tener completa libertad, con seguridad las señoras hindúes serán objetos de más curiosidad.

PETER: Curiosidad, cortesía y también caridad.

UNNATA BABU: Esto es una ofensa —esto es una ofensa.

JAMES: No es ofensa —no es ofensa.

UNNATA BABU: Idos, extranjeros. ¿*A* qué vienen, vanos intrusos?

JAMES: A bailar, a cantar y hacer la fiesta —con nuestras primas nacientes de Oriente.

Toma a la esposa de Unnata Babu de la mano, canta y baila con ella y después la besa.

UNNATA BABU [Toma a James de la mano]: Déjala, déjala. Es mi esposa, mi esposa que se casó conmigo.

JAMES [Tira a Unnata al piso]:
¡Oh, negro de mantequilla y cera,
osó acercarse, mi mano estrecha!
Si de Júpiter mismo, de su mano el rayo
viene a fulminarnos, aquí paramos el daño.

[Desenvaina su espada]

Mirad, mirad, he aquí mi espada.
Acercaos, por favor, dejadla ensangrentada.

[Frederick y Peter también sacan sus espadas]

Dale, dale al bellaco a diestra y siniestra,
Nosotros con gusto al resto de la fiesta.

Los soldados ingleses se van, dirigiendo estas palabras a la esposa de Unnata:

JAMES: […]
¡Oh, linda y pobre dama! Adiós,
Por favor —seguid, seguid adelante—
Atiende, cuida a tu esposo,
maldito cobarde, y tramposo.[8]

La literatura paródica y satírica de la primera mitad del siglo XIX claramente contenía mucho que era estimulado por la abierta defensa de las costumbres existentes y un decidido rechazo de las nuevas. El paradigma nacionalista todavía no surgía con un perfil claro. A la distancia, este periodo —de Rammohan a Vidyasagar— parece un periodo de gran agitación social y de confusión ideológica

entre los hombres de letras. Y entonces un nuevo discurso, que tomaba su material de varias fuentes, empezó a formarse en la segunda mitad del siglo —el discurso del nacionalismo.

En 1851, por ejemplo, un ensayo que ganó un premio y que hablaba de la "educación femenina hindú" exhibía evidencias de que la educación de las mujeres era fomentada en la India antigua y que la educación no sólo no era nociva sino positivamente benéfica para las mujeres.[9] Abundaba en varias consideraciones prácticas acerca de cómo las mujeres de familias respetables podían aprender a leer y escribir sin dañar su casta ni su honor. En 1870, empero, un tratado sobre los deberes de la esposa declaraba que los viejos prejuicios sobre la educación de las mujeres habían desaparecido prácticamente. "Ahora los tiempos son tales que la mayor parte del pueblo cree que […] educando a las mujeres la condición del país mejorará y habrá felicidad, bienestar y costumbres civilizadas en la vida social".[10]

El objetivo de las nuevas discusiones era definir los principios sociales y morales para ubicar la posición de las mujeres en el "moderno" mundo de la nación. Véase, por ejemplo, uno de los tratados más claros sobre el tema: *Paribarik prabandha* (Ensayos sobre la familia), de Bhudeb Mukhopadhyay, publicado en 1882. Bhudeb enuncia el problema en su característico estilo prosaico:

> Debido al anhelo por el brillo y ostentación exteriores del estilo de vida inglés […] una revuelta está sucediendo dentro de nuestros hogares. Los hombres aprenden inglés y se convierten en *sahibs*. Las mujeres no aprenden inglés pero no obstante tratan de convertirse en *bibis.* En los hogares que alcanzan un ingreso de cien rupias, las mujeres ya no cocinan, barren o hacen las camas […] todo lo hacen sirvientes y sirvientas; [las mujeres] sólo leen libros, bordan carpetas y juegan a las cartas. ¿Cuál es el resultado? La casa y los muebles se ensucian, la comida es mala, se deteriora la salud de todos los miembros de la familia; los niños nacen débiles y raquíticos, plagados de enfermedades —mueren a tierna edad.
>
> Muchos movimientos de reforma se realizan hoy en día; la educación de las mujeres, en particular, se discute sin cesar. Pero rara vez oímos de aquellas grandes artes que alguna vez se enseñaron a las mujeres —enseñanza que si todavía estuviera vigente nos habría permitido sortear esta crisis causada por una imitación irreflexiva. Supongo que nunca más habremos de saber de esta enseñanza.[11]

El problema se plantea aquí en los términos empíricos de una sociología positiva, género preferido de los escritores bengalíes serios de la época de Bhudeb. Pero el sentido de crisis que expresa era muy real. Bhudeb da voz a los sentimientos de amplios sectores de la recién emergente clase media de Bengala cuando dice que las instituciones mismas del hogar y la familia estaban amenazadas por las peculiares condiciones del régimen colonial. Se nos impuso una condición externa sin precedente alguno; fuimos forzados a ajustarnos a esas condiciones, para lo cual era inevitable cierto grado de imitación de costumbres extranjeras. Pero, ¿podía permitirse que esta ola de imitación invadiera nuestros hogares? ¿Acaso no destruiría eso nuestra identidad interior? No obstante, estaba claro que una pura reformulación de las viejas normas de la vida en familia no bastaría, pues se estaban derrumbando por la fuerza inexorable de las circunstancias. Se necesitaban nuevas normas, que fueran más apropiadas a las condiciones externas del mundo moderno y aun así no una pura imitación de Occidente. ¿Cuáles serían los principios sobre los que se podrían construir estas nuevas normas?

Bhudeb ofrece la característica respuesta nacionalista. En un ensayo titulado “Modestia”, habla de los principios naturales y sociales que proporcionan la base de las virtudes femeninas.[12] La modestia, o decoro en los modales y la conducta, dice, es un rasgo específicamente humano; no existe en el mundo de la naturaleza animal. Es la aversión humana a los rasgos puramente animales lo que da lugar a virtudes como la modestia. En este aspecto, los seres humanos tratan de cultivar en sí mismos y en su civilización, cualidades espirituales o cuasi divinas totalmente opuestas a las formas de comportamiento que predominan en la naturaleza animal. Además, dentro de la especie humana, la mujer cultiva y aprecia estas cualidades cuasi divinas mucho más que los hombres. Al estar protegidas hasta cierto punto de las exigencias puramente materiales de asegurarse el sustento en el mundo exterior, la mujer

expresa en su apariencia y comportamiento las cualidades espirituales que son características de la sociedad humana, civilizada y refinada.

Todas las dicotomías y analogías relevantes están aquí. La dicotomía de lo material y lo espiritual corresponde a la de cualidades animales y cuasi divinas, la que a su vez corresponde a la de virtudes masculinas y femeninas. Bhudeb entonces incorpora a esta forma ideológica su contenido nacionalista específico:

> En una sociedad en la que hombres y mujeres se reúnen y juntan, comercian juntos en todo momento, comen y beben juntos, viajan juntos, los modales de las mujeres tienden a ser algo toscos, desprovistos de cualidades espirituales y relativamente aquejados de rasgos animales. Por esta razón, no creo que las costumbres de una sociedad como ésta estén libres de todo defecto. Algunos afirman que debido a esta estrecha asociación con las mujeres, el carácter de los hombres adquieren ciertas cualidades tiernas y espirituales. Permítaseme ceder aquí. Pero, ¿acaso la pérdida causada por la tosquedad y degeneración del carácter femenino puede ser compensada por la adquisición de cierto grado de ternura en el carácter masculino?

Entonces se remata el argumento:

> Los que establecieron nuestros códigos religiosos descubrieron la cualidad espiritual interior que anima incluso los actos más animales que deben realizar los humanos, y así quitaron las cualidades animales de dichas acciones. Esto no ha sucedido en Europa. Allí la religión está completamente divorciada de la vida [material]. Los europeos no se sienten inclinados a regular todos los aspectos de su vida mediante las normas de la religión; condenan esto como clericalismo […] En el sistema ario hay una preponderancia del esplritualismo, en el sistema europeo una preponderancia del placer material. En el sistema ario, la esposa es una diosa. En el sistema europeo, es una socia y una compañera.[13]

La nueva norma de organización de la vida familiar y de determinación de la conducta correcta para la mujer en las condiciones del mundo moderno se podía deducir ahora fácilmente. Los ajustes tendrían que hacerse en el mundo exterior de la actividad material y los hombres llevarían sobre sus hombros el peso de esta tarea. En la medida en que la familia se enredaba en relaciones sociales más amplias, tampoco podría aislarse de la influencia de los cambios en el mundo exterior. En consecuencia, la organización y estilo de vida

del hogar también tendrían que ser cambiados. Pero el requisito crucial era conservar la espiritualidad interior de la vida social indígena. La casa era el lugar principal para expresar la cualidad espiritual de la cultura nacional y las mujeres debían asumir la responsabilidad principal de proteger y cuidar esta cualidad. Por más grandes que fueran los cambios de las condiciones exteriores de la vida para las mujeres, no debían perder sus virtudes esencialmente espirituales (es decir, femeninas); no debían, en otras palabras, occidentalizarse en su esencia. De ello se seguía, como un criterio simple para juzgar la conveniencia de la reforma, que la distinción esencial entre los papeles sociales de hombres y mujeres en términos de virtudes materiales y espirituales debía mantenerse en todo momento. Debía haber una marcada *diferencia* de grado y manera en la occidentalización de la mujer respecto del hombre, en el mundo moderno de la nación.

UNA GENEALOGÍA DE LA RESOLUCIÓN

Éste era el principio central por medio del cual el nacionalismo resolvió el problema de la mujer en términos de su propio proyecto histórico. Los detalles no se solucionaron de inmediato, por supuesto. De hecho, desde mediados del siglo XIX hasta el día de hoy, ha habido muchas polémicas sobre la aplicación precisa de las dicotomías de hogar y mundo, lo espiritual y lo material, femenino y masculino, en varios asuntos que conciernen la vida diaria de la mujer "moderna" —su vestido, comida, modales, educación, su papel en la organización de la vida en el hogar, su papel fuera del hogar. Los problemas concretos surgieron de una situación que cambiaba rápidamente, tanto en lo exterior como en lo interior, en la cual se hallaba la nueva familia de clase media; las soluciones específicas se tomaron de varias fuentes —una tradición "clásica"

reconstruida, formas folklóricas modernizadas, la lógica utilitarista de las prácticas burocráticas e industriales, la idea legal de la igualdad en un Estado liberal democrático. El contenido de la resolución no era predeterminado, ni fijo, pero su forma tenía que ser consecuente con el sistema de dicotomías que daba forma al proyecto nacionalista y lo contenía.

La nueva mujer definida de esta manera quedaba sujeta a un *nuevo* patriarcado. De hecho, el orden social que conectaba la casa y el mundo donde los nacionalistas colocaban a la nueva mujer se contrastaba no sólo con el de la moderna sociedad occidental; se distinguía explícitamente del patriarcado de la tradición indígena, la misma tradición que había sido puesta en el banquillo de los acusados por los inquisidores coloniales. Desde luego, el nacionalismo adoptó varios elementos de la tradición como marcas de su identidad cultural nativa, pero ésta era ahora una tradición convertida en un paradigma "clásico" —reformada, reconstruida, fortalecida contra los embates de la barbarie y la irracionalidad.

El nuevo patriarcado también se distinguía marcadamente de la condición inmediata, social y cultural, en la que vivía la mayor parte del pueblo, pues la "nueva" mujer era totalmente lo opuesto de la mujer "común", la cual era tosca, vulgar, altisonante, pendenciera, privada del sentido moral superior, sexualmente promiscua, sometida a la brutal opresión física de los hombres. Junto a la parodia de la mujer occidentalizada, esta otra construcción se destaca insistentemente en la literatura del siglo XIX mediante una pléyade de personajes femeninos de clase baja que hace su aparición en el ambiente social de la nueva clase media —sirvientas, lavanderas, barberas, vendedoras ambulantes, celestinas, prostitutas. Fue precisamente esta condición degenerada de las mujeres la que el nacionalismo afirmaba que reformaría, y fue mediante estos contrastes que se dio a la nueva mujer de la ideología nacionalista una condición de superioridad cultural respecto de las mujeres occidentalizadas de las prósperas familias de nuevos ricos creadas

por la *colonial connection*, así como respecto de las mujeres comunes de las clases bajas. El logro por méritos propios de una cultura nacional superior era la marca de la recién adquirida libertad de la mujer. Ésta era la fuerza ideológica central de la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres.

Podemos seguir la forma de esta resolución en varios aspectos específicos en los cuales la vida y condición de las mujeres de clase media han cambiado a lo largo de los últimos cien años, más o menos. Considérese el caso de la educación femenina, ese espinoso tema que tanto acaparó la atención de los reformistas sociales del siglo XIX.[14] Parte de la primera oposición a la apertura de escuelas para mujeres se respaldaba en un llamado a la tradición, la cual supuestamente prohibía que las mujeres fueran iniciadas en el conocimiento libresco, pero este argumento apenas obtuvo algún apoyo. Se consideraba que la verdadera amenaza radicaba en el hecho de que las primeras escuelas y las disposiciones para educar a las mujeres en casa estaban organizadas por misioneros cristianos; por ello había el temor tanto del proselitismo como del riesgo de exponer a las mujeres a perniciosas influencias occidentales.[15] La amenaza fue conjurada cuando en los años cincuenta del siglo XIX, los propios indios empezaron a abrir escuelas para niñas. La expansión de la educación formal entre las mujeres de clase media en Bengala en la segunda mitad del siglo XIX fue notable. En 1863 había 95 escuelas para niñas con una población total de 2,500 alumnas; en 1890 ya había 2 238 escuelas con un total de más de 80 000 estudiantes.[16] En el campo de la educación superior, Chandramukhi Bose (1860-1944) y Kadambini Ganguli (1861-1923) son célebres ejemplos de lo que la mujer bengalí podía lograr en la educación formal: obtuvieron su licenciatura en la Universidad de Calcuta en 1883, antes de que la mayor parte de las universidades del Reino Unido aceptaran a mujeres como candidatos a admisión. Kadambini pasó a la facultad

de medicina y se convirtió en la primera mujer médico con una formación profesional.

El desarrollo de una literatura educativa y de materiales didácticos en lengua bengalí indudablemente hizo posible la aceptación bastante generalizada de la educación formal para las mujeres de clase media. Los prolongados debates del siglo XIX acerca de un "programa educativo femenino" adecuado ahora nos parecen algo extraños, pero no es difícil identificar el verdadero objeto de su preocupación. Gran parte del contenido de la educación escolar moderna se consideraba importante para la "nueva" mujer, pero impartirlo en lengua inglesa era difícil desde el punto de vista práctico, irrelevante porque el lugar central de la mujer educada seguía siendo la casa, y amenazador porque podía devaluar y desplazar ese sitio central donde se ubicaba la posición social de la mujer. El problema fue resuelto mediante los esfuerzos de los intelectuales, quienes convirtieron en una tarea fundamental del proyecto nacional crear una lengua y literatura modernas apropiadas para un público lector en aumento, el cual incluiría a las mujeres recién educadas. Mediante libros de texto, periódicos y obras de creación, una importante fuerza que dio forma a la nueva literatura de Bengala fue la necesidad de hacer accesibles estos materiales para las mujeres que sólo podían leer en una lengua —su lengua materna.

La educación formal no sólo se volvió aceptable, sino, dé hecho, un requisito para la nueva *bhadramahila* (mujer respetable) cuando sé demostró que era posible para una mujer adquirir los refinamientos culturales que ofrecía la educación moderna sin poner en peligro su lugar en el hogar, es decir, sin convertirse en una *memsaheb.* De hecho, la construcción nacionalista de la nueva mujer derivaba su fuerza ideológica de convertir el objetivo del refinamiento cultural mediante la educación en un desafío personal para toda mujer, abriendo así un campo donde la mujer era un sujeto autónomo. Esto explica en buena medida el notable nivel de

entusiasmo entre las propias mujeres de clase media por adquirir y usar para ellas mismas los beneficios de la educación formal. Se fijaron esta meta para ellas mismas en sus vidas personales y como objeto de su voluntad: alcanzarlo era alcanzar la libertad.[17] De hecho, el logro se señalaba por reivindicaciones de superioridad cultural en varios aspectos diferentes: superioridad sobre la mujer occidental para quien, según se creía, la educación sólo significaba la adquisición de habilidades materiales para competir con los hombres en el mundo exterior y de ahí la pérdida de virtudes femeninas (espirituales); superioridad sobre la generación procedente de mujeres que se quedaban en sus casas, a quienes una tradición social opresiva y degenerada les había negado la oportunidad de la libertad; y superioridad sobre mujeres de las clases bajas, quienes eran culturalmente incapaces de apreciar las virtudes de la libertad.

Esta construcción nacionalista particular de la reforma como un proyecto tanto de emancipación y autoemancipación de la mujer (y por ello un proyecto en el que tenían que participar tanto hombres como mujeres) explica también por qué las mujeres educadas de primera generación propagaban con tanto ahínco la idea nacionalista de la "nueva mujer". Los historiadores recientes de cuño liberal a menudo se muestran perplejos por la abundante evidencia de escritoras del siglo XIX, incluyendo aquéllas que estaban en el frente de los movimientos reformistas de las familias de clase media, quienes justificaban la importancia de las supuestas virtudes femeninas. Radharani Lahiri, por ejemplo, escribió en 1875: "De todas las materias que las mujeres pueden aprender, el trabajo doméstico es el más importante […] No tendrá un dominio legítimo de cualquier otro conocimiento que pueda adquirir a menos que domine el trabajo de la casa".[18] Otras hablaban de la necesidad para una mujer educada de desarrollar virtudes femeninas tales como la castidad, la abnegación, la sumisión, la devoción, la amabilidad, la paciencia y los trabajos del amor. El punto de vista

ideológico desde el cual tales afirmaciones de "feminidad" (y de ahí la aceptación de un nuevo orden patriarcal) se volvían inevitables venía dado precisamente por la resolución nacionalista del problema, y Kundamala Debi, en un texto de 1870, expresaba bien esto cuando aconsejaba a otras mujeres:

> Si han alcanzado el verdadero conocimiento, entonces no den lugar en sus corazones al comportamiento de la *memsaheb.* Esto no es propio de un ama de casa bengalí. Vean cómo una mujer educada puede hacer su trabajo doméstico consciente y sistemáticamente de una forma ajena a la mujer ignorante, sin educación. Y vean cuán infeliz sería el mundo, si Dios no hubiera dispuesto este lugar para nosotras en el hogar.[19]

Así, la educación tenía el fin de inculcar a las mujeres las virtudes —las virtudes típicamente burguesas características de las nuevas formas sociales "disciplinarias"— del orden, la economía, la limpieza y un sentido personal de responsabilidad, las capacidades prácticas de saber leer y escribir, saber contabilidad, higiene y la capacidad de administrar un hogar según las nuevas condiciones físicas y económicas establecidas por el mundo exterior. Para esto, también necesitaría tener alguna idea del mundo fuera del hogar, en el que incluso podría aventurarse siempre y cuando no pusiera en riesgo su feminidad. Este último criterio, ahora armado de un contenido característicamente nacionalista, hizo posible el desplazamiento de las fronteras de la casa desde los confines físicos establecidos primero por las reglas de la *purdah* [encierro de las mujeres] a un campo más flexible, pero no obstante culturalmente determinado, establecido por las *diferencias* entre las conductas masculina y femenina socialmente aceptadas. Una vez que la feminidad esencial de las mujeres quedó fijada en términos de ciertas cualidades espirituales culturalmente visibles, podían ir a la escuela, viajar en transportes públicos, ver espectáculos públicos de entretenimiento y con el tiempo incluso aceptar un trabajo fuera de casa. Pero las señales "espirituales" de su feminidad quedaron entonces

claramente señaladas —en su vestido, sus hábitos alimenticios, su comportamiento social, su religiosidad.

Las marcas específicas se obtuvieron de varias fuentes y en términos de sus orígenes cada una tenía su historia específica. La vestimenta de la *bhadramahila*, por ejemplo, atravesó toda una etapa de experimentación antes de que lo que se conoció como el *sari brahmika* (cierta forma de usar el sari en combinación con una blusa, fondo y zapatos que se puso de moda en los hogares brahmo [secta reformista hindú]) fuera aceptado como lo obligado para la mujer de clase media.[20] Aquí también las necesarias diferencias se señalaban en términos de identidad nacional, emancipación social y refinamiento cultural —es decir, diferencias respecto de la *memsaheb*, de las mujeres de las generaciones anteriores y de las mujeres de clase baja. Además, en esto, así como en otros aspectos de la vida, la espiritualidad de su carácter también tenía que resaltarse en contraste con las innumerables maneras que los hombres tenían de dejarse llevar por las presiones del mundo material. La necesidad de ajustarse a las nuevas condiciones fuera del hogar había impuesto a los hombres toda una serie de cambios en su forma de vestir, sus hábitos de alimentación, costumbres religiosas y relaciones sociales. Cada una de estas derrotas tenía que ser compensada entonces por una afirmación de la pureza espiritual por parte de las mujeres. No podían comer, beber o fumar de la misma manera que los hombres; debían seguir observando los ritos religiosos que fueran difíciles de continuar para los hombres; debían mantener la cohesión de la vida en familia y la solidaridad familiar con sus parientes, a las cuales el hombre ya no podía dedicar tanta atención. El nuevo patriarcado defendido por el nacionalismo investía a la mujer del honor de una nueva responsabilidad social y, al asociar la tarea de la emancipación femenina al objetivo histórico de alcanzar la condición de nación Soberana, la ató a una subordinación nueva, aunque totalmente legítima.

Al igual que todas las formas hegemónicas de ejercer un dominio, este patriarcado combinó una autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba generalmente en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como una diosa o como una madre. Cualesquiera que sean sus fuentes en las religiones clásicas de la India o en prácticas religiosas medievales, la forma ideológica específica en la cual conocemos la construcción de la "mujer india" en la literatura y artes modernas de la India de hoy, es total e innegablemente un producto del desarrollo de una cultura de clase media dominante coetánea con la época del nacionalismo. Sirvió para destacar con toda la fuerza de la inspiración mitológica lo que de todas maneras se había convertido en la característica dominante de la feminidad en la nueva construcción de "mujer", en cuanto signo de "nación", a saber, las cualidades espirituales de abnegación, benevolencia, devoción, religiosidad, etcétera. Como hemos visto, esta espiritualidad no dificultaba las oportunidades para la mujer de salir de los confines físicos del hogar; por el contrario, las facilitaba, haciendo posible para ella salir al mundo en condiciones que no amenazaran su feminidad. De hecho, la imagen de la mujer como diosa o como madre sirvió para borrar su sexualidad en el mundo fuera del hogar.

Hay muchas consecuencias importantes de esta construcción. Para dar un ejemplo, considérese una observación que se hace a menudo: la relativa falta de discriminación de género en los empleos ejercidos por la clase media en la India, un área que ha sido parte central de las demandas de derechos de la mujer en el Occidente capitalista. Sin negar la posibilidad de que existan complicaciones detrás de esta observación bastante superficial, ciertamente resulta paradójico que, mientras el empleo en la clase media ha sido un campo de acre competencia entre grupos culturales que se distinguen por casta, religión, lengua, etcétera, en todo el periodo de política nacionalista y poscolonial en la India, el género nunca ha

sido un asunto de debate público. De manera similar, la nueva constitución de la India independiente dio a la mujer el voto sin más y sin que haya habido jamás un movimiento en favor del sufragio de la mujer en cualquier momento de la política nacionalista en la India. El hecho de que todos aceptaran que las mujeres naturalmente tuvieran derecho al voto indica una total transposición de los términos en los que el antiguo patriarcado de la tradición se había constituido. La determinación de las cualidades masculinas y femeninas por parte de la ideología nacionalista, en términos de la dicotomía de lo material y lo espiritual no convierte a las mujeres que se han iniciado en actividades profesionales en competidoras de los hombres que buscan un empleo, porque en esta construcción no hay señales culturales específicas que distingan a la mujer del hombre en el mundo material.

De hecho, las distinciones que a menudo resultan significativas son las que operan *entre* las mujeres en el mundo fuera del hogar. Pueden señalar a las mujeres por la forma en que visten, comen (fuman, beben), su apego a las marcas religiosas de la condición femenina, su comportamiento hacia los hombres, etcétera, y clasificarlas como occidentalizadas, tradicionales, de clase baja (o variaciones más sutiles de esas distinciones) —todas con una connotación de desviación de las normas aceptadas. Una mujer identificada como occidentalizada, por ejemplo, atraería todos los calificativos atribuidos a lo que no es la mujer “normal” (madre, hermana, esposa, hija): atrevida, avara, irreligiosa, sexualmente promiscua; y esto no sólo proviene de los hombres, sino de las mujeres que se ven a sí mismas como amoldadas a la norma legítima, lo cual es precisamente un indicio de la condición hegemónica de esta construcción ideológica. Un conjunto análogo de distinciones marcarían la diferencia entre la mujer de clase baja o común y la normal. (Quizá el objeto más extremo de desprecio para el nacionalista es el estereotipo de la *tnyas* angloindia —al mismo tiempo occidentalizada y común.) No es de sorprender que la

desviación de la norma también trae consigo la posibilidad de una variedad de sentidos ambiguos —las marcas de ilegitimidad se convierten en el aval de un comportamiento que no se permite a aquéllas o aquéllos que son “normales”— y éstas son las especies de sentidos explotados al máximo, por ejemplo, los medios comerciales del cine, la publicidad y la moda. Aquí hay un ejemplo más del desplazamiento en la ideología nacionalista de la construcción de la mujer como un objeto sexual en el patriarcado occidental: el hombre nacionalista ve a su propia esposa, hermana, hija, como “normal” precisamente porque no es un “objeto sexual”, mientras que aquellas que podían ser vistas como “objetos sexuales” no son “normales”.

ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RESOLUCIÓN

Termino este texto señalando otro significativo rasgo de la forma en que el nacionalismo trató de resolver el problema de la mujer de acuerdo con su proyecto histórico. Tiene que ver con el aspecto del problema que era directamente político, relativo a las relaciones con el Estado. El nacionalismo, como ya hemos visto, ubicaba su propia condición de sujeto en el ámbito espiritual de la cultura, donde se consideraba superior a Occidente, y por ello no conquistado y soberano. No podía permitir una intervención del poder colonial en ese ámbito. Esto determinó la reacción típicamente nacionalista a las propuestas para llevar a cabo reformas sociales mediante la promulgación de leyes por parte del Estado colonial. A diferencia de los primeros reformistas, de Rammohan a Vidyasagar, los nacionalistas de las postrimerías del siglo XIX en general se oponían a dichas propuestas, pues tal método de reforma parecía negar la capacidad de la nación de actuar por sí misma, incluso en un ámbito en el que era soberana. En el caso específico de la reforma de la

vida de las mujeres, en consecuencia, la postura nacionalista se basaba firmemente en la premisa según la cual ésta era un área donde la nación estaba actuando por sí misma, fuera del ámbito de guía e intervención del Estado colonial.

Ahora llegamos a la respuesta cabal del problema histórico que planteé al principio de este texto. La razón por la cual el asunto de la "emancipación femenina" parece desaparecer del temario público de la agitación nacionalista a fines del siglo XIX no es porque haya sido desplazado por las cuestiones más emotivas relativas al poder político. Más bien, la razón radica en el rechazo del nacionalismo de convertir a la cuestión de las mujeres en una cuestión de negociación política con el Estado colonial. El simple hecho histórico es que las vidas de las mujeres de clase media, provenientes de ese sector demográfico que efectivamente constituía la "nación" en los últimos años de la India colonial, cambiaron abruptamente, precisamente durante el periodo del movimiento nacionalista —de hecho, tan rápido que las mujeres de cada generación en los últimos cien años podrían decir con toda razón que sus vidas eran radicalmente diferentes de las de las mujeres de la generación precedente. Estos cambios tuvieron lugar en el periodo colonial principalmente fuera de la arena de la agitación política, en un campo donde la nación ya se consideraba libre. Fue después de la independencia, cuando la nación ya había conquistado su soberanía política, que se volvió legítimo dar cuerpo a la idea de reforma mediante acciones legislativas del matrimonio, los derechos de propiedad, el sufragio, la igualdad salarial, la igualdad de oportunidades, etcétera. Ahora, desde luego, la cuestión de las mujeres de nuevo se ha convertido en un asunto político en la vida de la nación-Estado.

Otro problema sobre el cual ahora podemos tener una perspectiva más clara es el de la aparente falta de cualquier lucha autónoma por parte de las propias mujeres por la igualdad y la libertad. Sería un error buscar evidencias de tal lucha en los archivos públicos de los asuntos políticos, pues a diferencia del movimiento femenino en la

Europa o en los Estados Unidos de los siglos XIX y XX, la batalla por la nueva idea de la condición de la mujer en la era del nacionalismo fue librada en el hogar. Sabemos de las evidencias que sobreviven en autobiografías, historias de familia, tratados religiosos, literatura, teatro, canciones, pinturas y otros artefactos culturales semejantes, que fue la casa la que se convirtió en el principal campo de batalla a través del cual la construcción hegemónica del nuevo patriarcado nacionalista tenía que ser normalizada. Ésta es la verdadera historia de la cuestión de las mujeres, cuyo terreno ha identificado nuestra investigación genealógica de la idea nacionalista de "mujer". El discurso nacionalista que hemos escuchado hasta ahora es un discurso *sobre* las mujeres; las mujeres no tenían voz en él.

El lugar del Estado en la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres en el periodo colonial tiene aún otra implicación. Para sectores de la clase media que se sentían culturalmente excluidos de la formación de la nación y que entonces se organizaron solos como grupos políticos singulares, su relativa exclusión de la nueva nación-Estado funcionaría como un medio adicional de desplazamiento de su participación en la acción legítima de reforma. En el caso de los musulmanes de Bengala, por ejemplo, la formación de una nueva clase media se retrasó, por razones que no interesa señalar aquí. También, con respecto a los musulmanes se pueden ver exactamente las mismas especies de intereses ideológicos típicos de una reacción nacionalista a las cuestiones de reforma social en una situación colonial, con una diferencia en cuanto a su ocurrencia en el tiempo cronológico.[21] Sin embargo, las reformas nacionalistas no alcanzan a fructificar políticamente en el caso de los musulmanes de la India independiente, ya que en la medida en que la formación cultural dominante entre ellos considera a esta comunidad excluida del Estado, se da vida a una nueva relación colonial. El sistema de dicotomías de lo interior y lo exterior, la casa y el mundo, lo femenino y lo masculino se reactiva otra vez. Las reformas que conciernen lo que se considera la esencia interior

de la identidad de la comunidad sólo pueden ser llevadas a cabo legítimamente por la propia comunidad, no por el Estado. Resulta aleccionador notar el escaso cambio institucional que se ha permitido en la vida civil de los musulmanes indios desde la independencia y comparar el grado de cambio con el de los países musulmanes donde la reforma nacionalista cultural fue parte de la lograda formación de una nación-Estado independiente. El contraste es impactante si uno compara la posición de las mujeres musulmanas de clase media en Bengala occidental con la de la vecina Bangladesh.

La persistencia de un distintivo "problema" cultural de las minorías es un indicio del fracaso de la nación india de incluir efectivamente dentro de su cuerpo a toda la masa demográfica que afirma representar. El fracaso se vuelve evidente cuando notamos que la formación de una "cultura nacional" hegemónica se construyó *necesariamente* sobre la preferencia dada a una "tradición esencial", la cual a su vez se definió mediante un sistema de exclusiones. Los ideales de libertad, igualdad y refinamiento cultural iban de la mano con un conjunto de dicotomías que sistemáticamente excluían de la nueva vida de la nación a grandes masas del pueblo a las que la élite dominante habría de representar y dirigir, pero que nunca podrían ser culturalmente integradas con sus dirigentes. Tanto los gobernantes coloniales como sus opositores nacionalistas conspiraron para desplazar en el mundo colonial la estructura original de significados asociados a las nociones liberales occidentales de derecho, libertad, igualdad, etcétera. La inauguración del Estado nacional en la India no podía traducirse en una universalización de la noción burguesa de "hombre".

De hecho, al establecer este nuevo patriarcado como una construcción hegemónica, el discurso nacionalista no sólo demarcaba su esencia cultural como distinta de la de Occidente, sino también de la de la masa del pueblo. Se ha generalizado entre la nueva clase media, la cual se sabe es una clase en expansión y

lo bastante amplia en cifras absolutas como para reproducirse sola, pero está ubicada a una gran distancia de la gran masa de las clases subordinadas. Mi análisis de la construcción nacionalista de la mujer una vez más muestra cómo, en el enfrentamiento entre los discursos colonialista y nacionalista, las dicotomías de lo espiritual y lo material, la casa y el mundo, lo femenino y lo masculino, mientras permiten la producción de un discurso nacionalista que es diferente del discurso del colonialismo, no obstante sigue atrapado dentro de su marco de falsos esencialismos.

NOTAS AL PIE

[1] Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849-1905*, Rajshahi University Press, Rajshahi, 1983.

[2] Sumit Sarkar, *A Critique of Colonial India*, Papyrus, Calcuta, 1985, pp. 71-76.

[3] J. W. Massie, *Continental India*, Thomas Ward, Londres, 1839, vol. 2, pp 153-154.

[4] *The Nation and Its Fragments*, Princeton, 1993, capítulo 2.

[5] Lata Mani, “The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth-Century Bengal”, *Economic and Political Weekly*, número 21, abril de 1986, WS 32-40; “Tradiciones en discordia: El debate sobre la *Sati* en la India Colonial”, *supra*, primera parte, pp. 209-251.

[6] *The Nation and Its Fragments, passim*.

[7] Amarendranath Datta, *Maja*, Calcuta, 1900, pp. 7-8.

[8] *Meye manstar mitim*, Girish Vidyaratna, Calcuta, 1874, pp. 28-31.

[9] Tarasankar Sharma, *Striganer bidya siksa*, Calcuta, 1851.

[10] Sibchandrajana, *Patibratya-dharma siksa*, Gupta Press, Calcuta, 1870.

[11] Bhudeb Mukhopadhyay, “Grhakaryer byabastha”, en *Bhudeb racanasambhar*, editado por Pramathanath Bisi, Mitra y Ghosh, Calcuta, 1969, p. 480.

[12] “Lajjasilata”, *ibid.*y pp. 445-448.

[13] *Ibid.*, pp. 446, 447.

[14] Véase la reseña de estos debates en Murshid, *Reluctant Debutante*, pp. 19-62; Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 18491905*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 60-108; y Malavika Karlekar, “Kadambini and the Bhadralok: Early Debates over Women’s Education in Bengal”, *Economic and Political Weekly*, 21, abril de 1986, WS 25-31.

[15] M. A. Laird, *Missionaries and Education in Bengal, 1793-1837*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

[16] Murshid, *Reluctant Debutante*, p. 43.

[17] Las autobiografías de la primera generación de mujeres educadas de clase media están llenas de este espíritu de logro. Véase un estudio reciente en Malavika Karlekar, *Voicesfrom Within: Early Personal Narratives of Bengali Women*, Oxford University Press, Delhi, 1991.

[18] Citado en Murshid, *Reluctant Debutante*, p. 60.

[19] Citado en Borthwick, *Changing Role of Women*, p. 105.

[20] Véase *ibid.*, pp. 245-256.

[21] Véase Murshid, *Reluctant Debutante.*

TERCERA PARTE

REFUNDICIÓN DE LOS MÁRGENES

LA CASTA ORIGINAL: PODER, HISTORIA Y JERARQUÍA EN EL SUR DE ASIA[1]

Nicholas B. Dirks
Universidad de Columbia

> Tradicionalmente, el poder era lo que se veía, lo que se mostraba y se manifestaba y, paradójicamente, fundaba el principio de su fuerza en el movimiento con el cual desplegaba esa fuerza. Aquéllos sobre quien se ejercía podían permanecer en la sombra; recibían luz sólo de esa porción de poder que se les concedía, o del reflejo de esa porción que por un momento recaía en ellos (Foucault 1979: 187).

POLÍTICA DE LA CASTA

En la India hindú precolonial, el rey —como una figura histórica y como un tropo de la compleja dinámica de la política que sostenía el orden social indio— era un factor central de orden en la organización social de las castas. Esta afirmación se opone

directamente a las teorías predominantes de la sociología comparada y, en particular, a la postura teórica de Louis Dumont (1980). Como es sabido, Dumont sostiene que los ámbitos de lo político y lo económico en la vida social de la India quedan abarcados por lo "religioso". El principio religioso se articula en términos de la oposición entre pureza e impureza. Para Dumont, el brahmán representa el principio religioso, en la medida en que el brahmán representa la forma más alta de pureza que pueden alcanzar los hindúes. El rey, aunque es importante y poderoso, representa el ámbito político, y en consecuencia es inferior al brahmán y abarcado por éste.

De hecho, hay muchas confirmaciones textuales de la visión según la cual los brahmanes y la autoridad espiritual (*brahma)* que poseen se consideran superiores, tanto en sus relaciones como ontológicamente, a los reyes y a la autoridad temporal (*ksatra*) que les corresponde. Sin embargo, estos mismos textos también proporcionan evidencias de lo que ha sido dado en llamar "el enigma central de la ideología social india" (Trautmann 1981: 285; véase también Heesterman 1978). En ocasiones, el rey se encuentra por encima del brahmán, como por ejemplo en la ceremonia de consagración real. En otras, el brahmán parece superior al rey, por ejemplo en el *Manavadharmasastra* y en ciertos pasajes del *Mahabharata.* Este enigma se aborda con frecuencia en términos de la postulación de dos niveles de verdad; un nivel superior en el cual el brahmán es claramente preeminente, la fuente de todo lo demás; y un nivel inferior en el que los reyes deben proteger y apoyar a los brahmanes para que puedan existir, como dioses, en la tierra. La solución de este enigma ofrecida por Dumont hace extensiva la noción de verdades superiores e inferiores del contexto del pensamiento epistemológico de la India clásica a su conocida separación ontológica entre lo religioso y lo político. El desarrollo más importante del pensamiento político en la India, afirma, es la secularización de la realeza, es decir, la separación de

la naturaleza mágico-religiosa de la autoridad real —conservada en la forma del capellán real en lo particular y en la función de los brahmanes en un orden político más amplio, en lo general— de los aspectos políticos de esa autoridad, expresados, entre otros textos, en los maquiavélicos *Arthasastra* [antiguo texto político] (Dumont 1962).

Aunque Dumont no se equivoca al insistir en las diferencias radicales entre las "ideologías" de la India y Occidente, la ironía está en que la forma en la cual postula la diferencia se basa en una ideología fundamentalmente occidental, donde la religión y la política deben estar separadas. La postura de Dumont de muchas maneras es una caricatura del supuesto orientalista según el cual la India es la parte espiritual de Oriente, desprovista de historia, libre de la política de los despotismos orientales. Los críticos de Dumont frecuentemente han aceptado sus premisas epistemológicas básicas para después darles la vuelta. Toman una perspectiva materialista y consideran las relaciones sociales en la India en términos de poder puro y simple (por ejemplo, Berreman 1971). Estudios recientes —a menudo debidos a quienes han recibido la influencia de un enfoque etnosociológico para estudiar a la India— sugieren que esta separación entre religión y política, como muchas otras dicotomías de las ciencias sociales de Occidente, no es conveniente al nivel del análisis ideológico (o cultural) del pensamiento social indio (Appadurai 1981; Dirks 1982, 1987; Marriott e Inden 1977; McGilvray 1982). Es en este sentido —y en particular en mi análisis de la poética cultural del poder— que el análisis siguiente es etnosociológico.

No sólo no existe una separación ontológica fundamental entre un ámbito "religioso" y un ámbito "político", sino que las instituciones y actividades religiosas son rasgos fundamentales de lo que describimos aquí como el sistema político. Los reyes obtienen gran parte de su poder del culto, y otorgan sus emblemas y privilegios en una atmósfera cultural que está impregnada del lenguaje y

actividades de este culto. Además, los templos son instituciones clave en la formación de comunidades sociales (Appadurai y Breckenridge 1976), incluso cuando reflejan estructuras de poder forjadas tanto dentro como fuera de sus muros (Dirks 1987:285-305, 358-83). A su vez, los templos representan la posición preeminente del rey al otorgarle el honor más elevado, incluso antes que al erudito (*srotriya)* brahmán. La religión no abarca a la realeza, como tampoco la realeza abarca a la religión. No hay dos formas diferentes de poder, el poder secular en manos de los reyes y el poder sagrado en manos de los brahmanes. Reyes y brahmanes son personajes igualmente privilegiados pero gracias a diferentes formas de divinidad, en un mundo en el que todos los seres, por más vagamente que sea, se generaron de la misma fuente ontológica. Y el poder —ya sea definido como una constelación de conceptos culturales o como un factor analítico— no puede restringirse a un ámbito único de la vida social india.

Dumont ha sugerido que la casta es fundamentalmente religiosa y que los principios religiosos se actualizan a sí mismos en el campo de la pureza y la contaminación. En mi estudio etnohistórico de un reino del sur de la India en el cual los kallars eran la casta real y los brahmanes eran patrocinados en un grado sumamente considerable según formas de actividad real de patrocinio dictadas por las escrituras sagradas, encontré que la pureza y contaminación no son las principales coordenadas de relación que dan a la jerarquía su significado y sustancia. El honor real (*mariyatai, antastu)* combinado con nociones de restricción, poder y orden (*kattupatu, atikaram, orun-ku)* son los componentes discursivos clave que están engastados en la naturaleza y orden de las relaciones jerárquicas y que las producen.

Mi análisis, espero, hará más que simplemente refutar a Dumont respecto del problema de cuáles son los términos clave que sostienen la lógica estructural de la jerarquía en el sur de Asia. De hecho, deseo volver a introducir las cuestiones acerca del poder, la

hegemonía y la historia a los estudios de estructuras de pensamiento culturalmente construidas, ya sean estructuralistas o etnosociológicos. Las formas y relaciones de poder en el sur de la India borran las distinciones de las ciencias sociales entre el aspecto materialista de las cuestiones lingüísticas o de comportamiento consideradas independientemente de su importancia estructural (*etics*) y el aspecto culturalista de aquello que tiene importancia respecto a la estructura lingüística o del sistema de comportamiento (*emics*), pues incluso un análisis de la acción y el lenguaje ritual sugiere los complejos y coyunturales fundamentos de las relaciones jerárquicas. Al menos esto es cierto para los kallars de Pudukkottai, acaso menos afectados por el colonialismo y la desaparición del antiguo régimen en el siglo XIX que la mayor parte de los demás grupos. Pues las preocupaciones de la sociología comparada no sólo son producto de un orientalismo decimonónico, sino también de la intervención colonial que eliminó la política de la sociedad y creó una forma contradictoria de sociedad civil —con la casta como su institución fundamental— en su lugar. No sólo resultaba conveniente hacer que la casta fuera independiente de las variables políticas, sino necesario para gobernar a una sociedad inmensamente compleja mediante varios medios indirectos. La sociología colonial pintaba al siglo XVII como decadente y a toda la vida política legítima de la India como algo pasado. Bajo el colonialismo, los británicos se apropiaron de la casta y en muchos aspectos la reinventaron (véase Dirks 1989). Sin embargo, los británicos pudieron cambiar la casta porque ésta siguió siendo sensible a la influencia política. La reconstrucción etnohistórica es por ello importante no sólo para los historiadores que se enfrentan a nuevos problemas de información y análisis, sino también para antropólogos que enfrentan en su trabajo de campo un sistema social que fue decapitado por el régimen colonial.

Los kallars [casta de destiladores], como los maravars, se asentaron en zonas de economía mixta (Ludden 1985) como Pudukkottai en los márgenes de las regiones políticas y económicas centrales del sur. En estas áreas pronto alcanzaron un dominio a fines del periodo medieval al ejercer derechos de protección (*patikkavaf)* sobre comunidades e instituciones locales. Los kallars fueron afortunados en este papel porque su sólida estructura social basada en lazos familiares y territoriales y su valoración cultural del heroísmo y el honor fueron sumamente propicios para obtener el control corporativo de los medios de violencia y coerción. No era casualidad que los kallars, como los maravars, cuando no obtenían los derechos de protección, a menudo se convertían en los grupos mismos contra los cuales los demás buscaban alguna protección.

La dinastía Tondaiman de reyes kallars se arrogó el control de una extensión importante de la región de Puddukkottai en Tamil Nadu central, en los últimos veinticinco años del siglo XVII. Mientras se tildaba a los kallars de ladrones en muchas de las primeras obras de la literatura tamil y los británicos los acusaban de ser criminales en la Ley de Tribus Criminales, en Pudukkottai —un pequeño reino que se convirtió en el único estado principesco de la región de lengua tamil del sur de la India— se convirtieron en la casta real. Los kallars controlaban gran parte de la tierra, ocupaban el mayor número de puestos de autoridad, en particular como caciques de aldea y localidad y como miracidars (titulares de derechos de propiedad en el sur de la India), y se encargaban de los templos más importantes como patronos. A menudo estos templos eran templos correspondientes a su linaje, aldea o subcasta-territorio (*natu*), en los cuales recibían honores sólo inferiores a los del rey y los brahmanes. En pocas palabras, los kallars eran un grupo dominante

no sólo por su húmero, sino por razones económicas, políticas y rituales.

Pudukkottai, cuya mayor extension no excedió las 1 200 millas cuadradas [3 108 km^2], se ubicaba en una zona agrícola exclusivamente de temporal en el mero centro de la región de lengua tamil del sur de la India, a caballo en la frontera de los que habían sido los dos grandes reinos tamiles de fines de la edad media. Al estar gobernado por reyes kallar, proporciona un excelente lugar para poner a prueba muchas de las propuestas de Dumont, quien, antes de dar forma a los temas de gran parte de la antropología india contemporánea en sus propuestas generales y en *Homo hierarchicus,* describió a los kallars en su obra etnográfica más importante en la India como un grupo ritualmente marginal que ejemplificaba el aislamiento dravidiano del parentesco respecto de la influencia de la jerarquía de casta. Pero en Pudukkottai, a menos de cien millas al norte de donde Dumont llevó a cabo su trabajo de campo, los kallars eran *reyes;* ejercían toda forma que se pueda imaginar de dominio y su organización social refleja este hecho.

Pudukkottai surgió, como muchos otros pequeños reinos por todo el sur de la India, dentro del contexto de un orden político hindú de la baja Edad Media. Tanto en su subida al poder como en el mantenimiento de ese poder, era ejemplo de la vitalidad social y militar de ciertas áreas productivamente marginales en los siglos XVII y XVIII, un periodo que por lo común ha sido caracterizado como de declinación y decadencia. Pero el siglo XVIII no fue el “siglo negro”: la descentralización de las formas políticas no significó la ruina de las capacidades del Estado indio ni un preludio natural del gobierno colonial británico (véase Bayly 1983). La conquista de los pequeños reyes del sur por parte de los británicos no se hizo con descuido y existen indicios de que no sólo florecía la economía, en parte debido a los activos centros cortesanos gobernados por estos pequeños reyes, sino también los pequeños estados de nivel local estaban

aprendiendo lecciones políticas, militares y administrativas que franceses e ingleses estaban aprendiendo al mismo tiempo. Pero los británicos ganaron, y así su versión del siglo XVIII ha fomentado un desprecio subsecuente de los siglos XVII y XVIII por parte de historia dores occidentales e indios, de manera que la sociología comparada de la India no ha explotado ese periodo en su provecho.

Deliberadamente el colonialismo mantuvo muchas de las formas del antiguo régimen, cuya forma más visible se encuentra en los estados principescos que eran gobernados indirectamente. Pero estas formas se congelaron y sólo se salvaron las apariencias del antiguo régimen (sin sus procesos políticos y sociales, unidos por un vínculo vital). El colonialismo cambió las cosas tanto más como menos de lo que se ha supuesto comúnmente. Mientras introducía nuevas formas de sociedad civil y separaba estas formas del Estado colonial, el colonialismo también impidió algunos de los rompimientos de cambio inmediatos conservando muchos elementos del antiguo régimen. Pero al congelar al lobo con su disfraz de oveja, cambió las cosas de manera fundamental. Paradójicamente, el colonialismo parece haber creado gran parte de lo que ahora se acepta como “tradición” india, incluyendo una estructura autónoma de castas, encabezada claramente por el brahmán, sistemas de intercambio basados en las aldeas, residuos ceremoniales aislados del Estado del antiguo régimen y una competencia fetichista por bienes rituales que había dejado de tener un papel vital en el sistema político.

En mi investigación sobre Pudukkottai, bastó un estudio somero de los registros catastrales locales para descubrir la característica histórica más sorprendente del sistema político: la poca extensión de tierra que tenía que pagar impuestos (Dirks 1979). Según los registros de mitades del siglo XIX, menos de 30% de la tierra cultivada pagaba impuestos (9%) o se entregaba anualmente en aparcería (18%), en la cual la novena parte de lo que se producía era cedido a los sirvientes de la aldea y cuatro novenas partes para

el agricultor y las cuatro restantes para el gobierno; 70% de la tierra cultivada era *inam* o libre de impuestos. Esta estadística de mediados del siglo XIX era, en todo caso, bastante más elevada en el siglo XVIII, cuando al menos había otros cinco mil *inams, o* sea 40% más del total de *inams* que había en el siglo XIX, antes del desmantelamiento gradual del sistema militar del Estado. Aproximadamente 30% de los *inams* (en unidades de *inams* más que en número de acres) se reservaba para los proveedores militares, sus jefes y para los guardianes y sirvientes de palacio; 25% para oficiales, artesanos y sirvientes de las aldeas; el 45% restante se reservaba para sostener templos, monasterios, asilos y posadas para sacerdotes brahmanes y peregrinos y cesiones de tierras a comunidades de brahmanes. En acres, aproximadamente 19% de la tierra enajenada era para proveedores militares y demás, 7% para funcionarios, artesanos y sirvientes de la aldea, 51% para templos, monasterios y obras caritativas y 22% para los brahmanes. Recuérdese que estas estadísticas reflejan un sistema político desmilitarizado, por lo que las cifras y porcentajes habrían sido más elevadas anteriormente para las categorías militares. Tampoco se olvide que este reino en particular era gobernado por reyes que la mayor parte de los observadores consideraba una casta impura, no apta para pertenecer a la realeza hindú y por ello no apta para hacer donaciones a templos sánscritos y a brahmanes.

Esta estructura de tenencia privilegiada de tierras refleja la estructura del poder político y la participación sociocultural dentro de las instituciones del Estado y la aldea. Los principales terratenientes eran los grandes jagir dars y cervaikarars kallars. Aquéllos estaban emparentados por línea colateral con el rajá. Las fincas-estado jagir se crearon para los dos hermanos del rajá a raíz de que una disputa por la sucesión en 1730 amenazó seriamente la estabilidad del Estado. Estas familias colaterales mantuvieron intactas estas fincas hasta el re catastro de tierras de fines del siglo XIX y principios del

XX. Estos jagirs eran, efectivamente, mini reinos a carta cabal, cada uno con una pequeña corte y un conjunto completo de concesiones *inam,* incluyendo *“inams* militares”. Sin embargo, es importante señalar que los jagirs no se componían de aldeas contiguas, por lo que nunca fueron unidades geográficamente delimitables.

Justo después de los jagir dars venían los cervaikarars. Todos los cervaikarars excepto cierto grupo pertenecían a la misma subcasta que el rajá, y la mayor parte de ellos tenía uno o más lazos de afinidad con la familia real. Se dio a los cervaikarars grandes cesiones de tierras, títulos, honores y emblemas. Cada uno de estos grupos recibió un número específico de criados, o amarakarars, para que les sirvieran en sus casas, para que los acompañaran a la guerra fuera de sus dominios y para llevar sus honores y emblemas en ocasiones rituales en la corte real y en los templos. Jefes menores, llamados kurikarars, provenían de subcastas kallar diferentes de la de la familia real. También se dieron tierras y privilegios por todo el Estado a otros kallars, nombrados con el diminutivo cervais, para que cuidaran las aldeas y localidades que no estaban dominadas por kallars leales (es decir, todos los grupos distintos de los kallars vicenki nattu, quienes quedaron bajo control nominal tras una serie de guerras a fines del siglo XVIII). Los cervais eran en su mayor parte miembros de una subcasta real que no tenía lazos de afinidad con la familia real.

La propia familia y corte reales gozaban de la protección de los uriyakarars, todos los cuales eran akampatiyars, miembros de una casta no kallar que fue equiparada a los kallars mediante su inclusión en una metacasta especial de tres grupos guerreros (junto con los maravars) llamada *mukkulattar.* Estos protectores reales de hecho se convirtieron en una subcasta aparte, separada terminológicamente y por afinidad de otros akampatiyars de la región en virtud de su conexión y servicio al rajá. Cierto número de jefes uriyakarar tenían un papel prominente en el reino. Como la

mayor parte de los jefes menores, éstos recibieron extensas tierras, pero no un grupo formal de criados militares para su servicio.

Además, dentro de cada aldea en el Estado, los caciques recibieron tierras en reconocimiento de sus derechos de autoridad local así como para convertir esto en un acto representativo del poder del Estado en general. Estos caciques provenían de las castas localmente dominantes. Los kallars dominaban en la parte norte y este del Estado. Los maravars tenían una presencia significativa en el sur. Los ampalams (título de los caciques, que literalmente significa la tierra comunal central de la aldea, usada por la mayor parte de las castas en Pudukkottai) también fueron llamados *miracidars* a partir de mediados del siglo XVIII. Esta nueva etiqueta tomada de la terminología persa para "ganancia", se usó en un intento por hacer a la autoridad local tan dependiente como fuera posible del reconocimiento del Estado "burocrático". No obstante, ya bien entrado el siglo XX estos caciques locales eran con frecuencia tan poderosos como pequeños reyes, con séquitos y leyendas suficientes como para hacer que su poder se sintiera a través de importantes áreas rurales.

Varios funcionarios de aldea, artesanos y sirvientes recibieron también tierras *inams* (más propiamente *maniyam)* del Estado. Además de esta tierra, cada sirviente de aldea recibía como recompensa porciones de la pila de grano de la aldea. Como la novena parte de la cosecha que se entregaba a los sirvientes de la aldea se tomaba de la pila de grano antes de ser dividida en las porciones del rajá y de la aldea, este clásico pago *jajmani* era solventado igualmente por la aldea y el rajá. Así, los conjuntos de relaciones caracterizadas por lo común como *jajmani,* es decir, como una institución privativa de la comunidad de la aldea, eran sancionados y avalados no sólo por la comunidad, sino también por el rey tanto mediante los *inams* como mediante el sistema de reparto de grano. *Maniyam,* el término usado para muchos subsidios a la aldea, significaba tierra que se poseía libre de impuestos, así

como privilegios en un sentido más general. *Maniyam* se deriva de la palabra sánscrita *manya,* que significa honor y privilegios. Muchas de las donaciones en tierras a los brahmanes eran llamadas *carvamaniyam,* o sea completamente libres de impuestos y honorables. Sin embargo, el término *maniyam* no se reservaba para los brahmanes, como implicaban las categorías británicas que separaban las donaciones "religiosas" de las "no religiosas". De hecho, en su sentido más lato, *maniyam* se usaba a veces para los *inams* en general. *Maniyam* también se usaba en un sentido restringido para donaciones de tierras entregadas a sirvientes de aldea cuya tarea era mantener y operar instalaciones de riego, a funcionarios de aldea o caciques, a los pujaris o sacerdotes de pequeños templos o santuarios de aldea y a *inamdars* (tenedores de *inams),* que tenían responsabilidades tan variadas como hacer sonar el caracol durante algún festival aldeano o cuidar un jardín de flores donde se producían guirnaldas para las deidades de la aldea. Estos *maniyams* revelan que las donaciones reales sostenían toda la estructura del ritual aldeano local.

Incluso templos de localidades pequeñas se vinculaban al rey mediante los *inams.* Estos templos locales organizaban los sistemas rituales de las aldeas, a menudo constituyendo también algunas de sus coordenadas culturales fundamentales: demarcaban las fronteras, los centros y las relaciones de los grupos sociales dentro de la aldea, al definir y graduar internamente los linajes, las subcastas y las castas. El servicio al templo en muchos aspectos era estructuralmente equivalente al servicio a la comunidad de la aldea, incluso cuando la mayor parte de los *inams* de servicio destinados a la aldea especificaban servicios tanto a templos como a la aldea, como se sugiere para Sri Lanka también en la obra de Hocart (1950: 44), quien vio cada grupo de servicio de aldea como una clase sacerdotal y por tanto veía a la casta como una institución que era simultáneamente política y religiosa.

Además de la cantidad de *inams* cedidos a las aldeas y a los templos locales en la forma de *maniyams,* a sacerdotes locales y sirvientes de aldea, muchas donaciones de *inam* se hicieron también a brahmanes, templos y beneficencias de varias clases. Como es bien sabido, las principales fuentes para la historiografía del sur de la India son los registros epigráficos de tales donaciones, pregonados públicamente por el mérito que significaba para los que hacían la donación y por la importancia de estos regalos para la ideología de la realeza. Uno de los requisitos fundamentales de la realeza índica era que el rey debía ser un proveedor generoso de tierras fértiles para los brahmanes que se dedicaban a estudiar y cantar los Vedas, obrar los sacrificios y suministrar los servicios rituales del rey para asegurar y proteger su prosperidad y la de su reino; para los templos que eran los centros de culto y para las festividades como la Dassara, la cual renovaba la soberanía del rey y regeneraba el reino; y para los *cattirams* (*chatrams*, también llamados *choultries,* que eran comedores, a veces posadas, para peregrinos) los cuales proporcionaban sustento y albergue a los brahmanes itinerantes y a los peregrinos. El mérito *(punyam)* del rey que hacía la donación podía hacerse extensivo a todos los que protegían la donación, un deber impuesto a todos los reyes subsecuentes. A pesar de la posición marginal de Pudukkottai en lo social y lo político, estaba bien provista de templos e instituciones brahmánicas precisamente por la fuerza predominante de la ideología real.

La base política que sostenía a cualquier reino pequeño en el antiguo régimen era su capacidad militar. Esta capacidad se basaba a su vez en estructuras de alianzas y comando, las cuales se articulaban por donaciones, privilegios de varios tipos y parentesco. Ningún reino pequeño podía sobrevivir si no tenía un sistema eficiente de movilización militar. Estos sistemas se organizaban alrededor de caciques subordinados, alianzas conyugales y tenencia privilegiada de tierras, más que alrededor de un sistema

centralizado o burocráticamente organizado de recaudación de impuestos y de dominio militar. Las donaciones reales ayudaban a sostener la organización militar así como la actividad ritual local de la aldea y un impresionante complejo de templos más grandes y asentamientos de brahmanes. La economía política (con lo que me refiero aquí a la institución de la realeza, la distribución de la autoridad y la naturaleza y estructura de la forma de destinar los recursos) se basaba en una lógica de redistribución que penetraba toda la sociedad.

La donación de tierras sin las onerosas cargas fiscales, la participación ocasional en guerras en las que se podían obtener honores y botín y la organización de derechos sobre tierras y derechos militares en las relaciones de clientelismo ritual con respecto al patrocinio de caciques y reyes, se traducía no sólo en un sistema político de gran fluidez y dinamismo, sino en un sistema en el cual los individuos podían competir por distinciones relativas en un sistema social donde el honor estaba íntimamente ligado con el rango social mediante formas interrelacionadas de acción política y ritual. Los constituyentes valorados de la autoridad soberana se compartían de forma diferencial y parcial mediante los mecanismos de redistribución de la donación. El servicio se ofrecía como una forma de participar en este sistema de redistribución. El parentesco (un sistema relativamente abierto y ramificado) se volvió la base y expresión social de las relaciones sociales y políticas. El honor —en particular los emblemas y privilegios que acompañaban a cada donación (esta última un privilegio en sí), pero también los honores en los templos que se obtenían mediante el culto, se ordenaban en relación con las prerrogativas locales y reales— era al mismo tiempo la mediación y el mecanismo por el cual y mediante el cual se establecían las relaciones.

Así, me atrevo a afirmar que las donaciones reales eran básicas en el arte de gobernar en todos los reinos del viejo orden en el sur de la India. No todas las donaciones eran iguales; pero todas tenían

una cosa en común: eran dadas por el rey. La sustancia de la donación (derechos sobre la tierra, títulos, emblemas, honores y privilegios de servicio, usufructo y dominio) era la sustancia parcial soberana del rey. Sin embargo, participar de la soberanía del rey no era algo ajeno al rango, pues la naturaleza diferencial y carácter contingente de todos estos títulos proporcionaban la base para la creación de una jerarquía política. Al final, el otorgamiento de títulos, por su propia naturaleza, constituía la jerarquía mediante una lógica de proximidad variable respecto del rey, la soberanía misma. Lo que Geertz ha escrito sobre Bali es cierto para el viejo orden en el sur de la India: "Toda la *negara* (vida cortesana, las tradiciones que la organizaban, los tributos que la sostenían, los privilegios que la acompañaban) se dirigía esencialmente a definir lo que era el poder; y lo que era el poder era lo que eran los reyes" (Geertz 1980: 124).

El sentido que propongo para el significado de las donaciones reales se basaba inicialmente en una lectura de los registros catastrales, los cuales, aunque sólo cuentan historias de donaciones y revelan una intrincada infraestructura para hacerlas y sugieren que los derechos sobre las tierras se acompañaban necesariamente de otros privilegios, servicio y honores, en sí mismos son poco explícitos acerca del contenido ideológico del sistema como para permitir una interpretación completa o satisfactoria. En cambio, desarrollé una interpretación de la beneficencia real a partir de las fuentes textuales que plasmaban la importancia central de las donaciones y sus diferentes formas. Utilizando textos del siglo XVIII (genealogías, crónicas, baladas) como discursos culturales, encontré motivos, sucesos, formas narrativas, tropos e imágenes persistentes y leí las funciones que tenían en la poética del poder. Usé este discurso textual izado no sólo (como al principio pensé que era lo único que podía hacer) para obtener un sentido de cómo estos indios concebían su propio pasado, sino también para demarcar los elementos clave de mi investigación subsecuente, para crear un marco historiográfico que ayude a entender

estructuras y sucesos clave y sus relaciones. Encontré que mis lecturas textualizadas de hecho se realizaban en procesos históricos. Así, pude identificar y enfocar el núcleo de los conceptos de soberanía; las transacciones interrelacionadas en las donaciones, servicios y parentescos; la estructura y forma de la hegemonía política. Pude entender lo que había quedado obscurecido anteriormente en la escritura colonial acerca de los reyes pequeños, o *poligars* (*palaiyakkarar*): que la adopción de formas hindúes de realeza por parte de quienes eran considerados jefes de casta baja (posteriormente definidos a menudo como castas criminales durante el régimen británico) no fue sólo un ardid ideológico, sino más bien se reflejaba en toda la estructura del sistema político; que los derechos sobre las tierras eran derechos políticos y reflejaban la estructura del pequeño reino al mismo tiempo que revelaban la importancia omnipresente del honor real; y que los Estados no eran fracasos absolutos por su falta de énfasis en la demarcación burocrática de los derechos sobre las tierras y la recaudación de rentas, sino sistemas políticos sumamente desafiantes (para los británicos), amén de pujantes y vigorosos, debido a su interacción de derechos y privilegios de tierras, servicios, parentesco, honor y recursos locales.

POÉTICA CULTURAL DEL PODER

Pero si la realeza —y, de una forma más general, lo “político”— era tan importante, ¿cómo afectó las relaciones sociales en el pequeño reino? Sólo después de regresar a Pudukkottai para realizar un extenso trabajo de campo entre 1981 y 1982, pude averiguar que las formas de las estructuras de clan y de casta que los británicos habían visto como retoños orgánicos del suelo indio, de hecho habían sido transformadas en forma vital por las historias políticas de los jefes locales. En primer lugar, mediante indagaciones

llevadas a cabo *in situ,* determiné que la jerarquía política también era (con ciertas excepciones cruciales) una jerarquía social. Como dije antes, los jagir dars eran jefes por línea colateral, los cervaikarars guerreros relacionados por afinidad, los kurikarars en su mayor parte kallars pero provenientes de subcastas distintas de la subcasta real y así sucesivamente hasta los niveles inferiores. Los propios kallars eran, como Dumont halló también para los kallar pramalai, una casta segmentada territorialmente; pero en Pudukkottai, la subcasta real ocupaba una posición singularmente importante, que dominaba todos los otros segmentos o subcastas. La organización interna de la subcasta real, marcadamente diferente de todas las demás subcastas, reflejaba una ramificación sistemática, si bien en ocasiones paradójica, operada por las fuerzas políticas. Y el establecimiento de jefes kallar, grandes y pequeños, en áreas con poca población kallar, así como en el área habitada por una subcasta kallar extensa y con frecuencia rebelde, realizaba el dominio tanto ideológico como instrumental de la realeza. Estos kallars a menudo tenían séquitos reales a su servicio, derechos privilegiados sobre tierras locales y el derecho de recibir los mayores honores en nombre del rajá de Pudukkottai en todos los templos y festividades de aldea y de la localidad. La fuerza jerárquica de la realeza quedó expresada de muchas formas y de manera nada despreciable en los comentarios de uno de mis principales informantes, la cabeza titular del clan real o *kuppam.* "Cuando tomamos posesión de nuestra condición real *(antastu)",* me dijo este hombre, "nos convertimos, por así decirlo, en una familia real. Por ello, nosotros, los cinco linajes más importantes del clan, empezamos a tener relaciones de afinidad sólo con familias reales. Así nos volvimos más elevados y dignificados que los demás grupos y clanes. Mientras la influencia y gloria del rajá fuera alta, la influencia de aquéllos de nosotros que pertenecían a nuestro grupo también se elevaba en la misma medida. Otros que no tenían lazos conyugales con los cinco linajes más importantes también viven

aquí, pero los clasificamos en un orden menor". Todos los miembros de la subcasta real eran llamados vagamente *rajapantu,* que quiere decir que tenían una conexión con el raja. Mientras este término se usaba para designar a todos los miembros de la subcasta de una manera libre de connotaciones, dentro de la propia subcasta había múltiples distinciones de rango, todas ellas, según resultó, relacionadas con la proximidad al rey. Durante una discusión particularmente lúcida, mi informante me explicó la lógica de la jerarquía en Pudukkottai:

> ¿Por qué somos superiores [refiriéndose a los kallars]? [Era una pregunta retórica.] Porque mantenemos el control y el orden (*kattupatu)* en nuestra comunidad. No permitimos que las viudas se vuelvan a casar y nos apegamos estrictamente a los códigos morales de nuestra sociedad. Otros kallars dirán que todos los kallars son iguales. Es una creencia popular que todos los kallars son ladrones. Pero no somos ladrones. ¿Cómo podría ser que los kallars gobernantes roben a los demás? Nuestros kallars son pilares de la comunidad, jefes, dirigentes, de aldea, políticos y nobles. Tenemos que mantener el orden público. Cómo podríamos andar por ahí robando. Decidimos que debíamos llevar una vida ordenada y moderada. Los demás no son como nosotros. Vivimos para el honor y la condición social. Nuestros kallars basan nuestras vidas en el templo y en las relaciones matrimoniales. Sólo si el templo y el linaje son los apropiados podemos buscar una alianza. Nuestro honor se muestra en el palacio y los templos. Cuando se mide el honor, de la manera en que se pesan los quilates del oro, ¿acaso nos gustaría que grupos menos dignos se sentaran al mismo nivel que nosotros? No, no son dignos de sentarse con nosotros.

La preeminencia de la subcasta real se explica así no sólo mediante la referencia al hecho de que el rey salió de esta subcasta, sino mediante la observación de que esta subcasta tiene el código de conducta rígidamente definido y mantenido de todas las subcastas. Estos kallars tienen el mayor orden, e imponían ese orden mediante el conjunto de restricciones que se implican en el término *kattupatu. Kattupatu*, que se puede entender como código de conducta y disciplina, literalmente significa algo así como restricción, incluso constrición, pues se deriva de la raíz *kattu*, que significa atado o anudado. El código de conducta incluye reglas de parentesco estrictamente definidas, algunas de las cuales, como la prohibición brahmánica de matrimonio para la viuda, separan a los

kallars reales de los demás kallars y sugiere cierto grado de sanscritización. Otras reglas tienen que ver con la forma en que el individuo tiene que guiarse mediante las innumerables gradaciones de la alta sociedad kallar, mediante el intercambio de capital político, social y cultural, a menudo por medio de transacciones de afinidad. *Kattupatu* es un término que es usado frecuentemente por todas las subcastas kallar y de hecho por todas las castas de Pudukkottai, aunque sólo entre los kallars y específicamente dentro de la subcasta real de los kallars, tiene este tipo particular de sentido que acabo de describir. Para todos estos grupos, aunque de nuevo de manera más importante para la subcasta real, *kattupatu* no sólo significa simplemente un código de conducta, sino un conjunto de procedimientos de autoridad que hace que este código se pueda imponer dentro de la comunidad como una ley.

Las declaraciones de mi informante y la orientación general ideológica que reflejan, revelan la persistencia de una preocupación sobre la antigua reputación de ladrones, bandidos y forajidos de los kallars. El discurso etnográfico tiene mucho en común con las historias de familia del siglo XVIII que mencioné anteriormente. En estos textos como en las declaraciones de los informantes kallar, ese pasado reconocido se transforma totalmente al alcanzar la condición de realeza. Una vez más, hay una oposición implícita entre la representación de las actividades de los ladrones y las de los reyes. En este caso, el deber real de dar protección y dominar el desorden se combina con una ideología de orden y restricción que organiza y se convierte en el subtexto de las relaciones sociales de la subcasta.

La palabra “kallar” en sí significa ladrón en tamil y nadie, o al menos ninguno de mis informantes, refuta el hecho de que en algunos lugares y épocas, ciertos grupos de kallars se dedicaron a actividades de rapiña. De hecho, se refieren constantemente a esto con cierta fruición, dejando entrever sólo una pizca de vergüenza respecto de su pasado. Y como yo y otros hemos escrito en otro

lugar, esto en sí mismo no es necesariamente un problema, pues la rapiña era a menudo el principal medio de acumulación de riqueza de los reyes, a quienes no les preocupaba tanto una base tributaria regularizada como llegó a preocuparles a los británicos cuando a principios del siglo XIX éstos empezaron a obtener la mayor parte de sus ganancias del arriendo de la tierra. En Pudukkottai, los kallars alcanzaron su posición de autoridad real en primer lugar al proporcionar protección a las comunidades e instituciones locales, y esto está ampliamente documentado en inscripciones que registran contratos de protección a partir del siglo XIV. De hecho, los kallars recibieron derechos de protección gracias a su capacidad de controlar (y en buena medida de monopolizar) los medios para ejercer la violencia y hay mucho en la tradición india que sugiere que la oposición entre bandido y rey es una oposición complementaria. Pero, culturalmente, es una oposición: la violencia del bandido es ilegítima y representa y causa el desorden que la violencia legítima del rey debe controlar. Los reyes no sólo son legítimos sino que definen lo legítimo. Y la forma en que la subcasta real organiza sus relaciones sociales hace imposible que puedan ser ladrones, o que se vean afectados de cualquier manera por esta reputación. La subcasta real está encabezada por un rey y de ella salen casi todos los nobles reales del reino. El deber fundamental de estos miembros de la élite es dominar el desorden, destruir la impunidad y hacer respetar la ley, tanto dentro del reino en general como dentro de la propia subcasta. Y, por supuesto, como reyes, en virtud de su definición de lo que es el orden, también definen lo que es el desorden.

Pero esto es verdad en más sentidos que los obvios, por no decir en el sentido foucaultiano, como descubrí durante mi trabajo de campo con grupos de otras castas. Para la mayor parte de las castas, hay una disminución constante de orden según se desciende en la jerarquía de la casta, en el sentido definido por mis informantes kallars y asimilado con sólo una mínima discrepancia

por muchos informantes que no eran kallars. A los maravars, por ejemplo, quienes en todos los aspectos fundamentales eran como los kallars excepto por el hecho crucial de que no eran reyes, les resultó imposible organizar sus relaciones sociales en las unidades territoriales más grandes, los *natus,* que poseían los kallars, y los maravars se lamentaban de esto ruidosa y frecuentemente. De hecho, los propios maravars atribuían este desorden no sólo a la decadencia general y derrumbe del mundo en general sino más en particular a su pérdida de control político. Para otros grupos, no sólo había una notable decadencia del orden y una laxitud al definir y mantener el *kattupatu* sino también una decadencia de la autonomía para definir lo que era el orden. Lo grupos de intocables, por ejemplo, tomaban los nombres de la localidad que habitaban y a veces los de su linaje de sus patrones de la casta dominante. Mientras otros grupos tenían derechos tradicionales sobre la tierra, honor, etcétera, llamados *kaniyatci,* los intocables me dijeron que para ellos *kaniyatci* sólo significaba su derecho a servir a sus patrones. Las estructuras fundamentales de sus relaciones sociales eran inscritas por la hegemonía de las castas dominantes. Las nociones de honor, orden, realeza y comando se habían vuelto operativas en las prácticas que producen y reproducen la jerarquía. Estas prácticas (engastadas como están en las formas culturales y los procesos históricos) se basan en estructuras de poder así como en la naturaleza hegemónica de las construcciones culturales del poder.

Si se rebate que mi interpretación, aunque pueda aplicarse a regiones marginales como Pudukkottai, difícilmente se puede aplicar de forma general al sur de la India, por no decir todo el subcontinente, contesto que es precisamente la marginalidad de Pudukkottai lo que permite detectar las fuerzas que se movían en otras partes. Como Pudukkottai no llegó a estar bajo control patrimonial (ni el de los gobernantes islámicos del sur ni más tarde el de los británicos), la casta nunca llegó a separarse

completamente de la realeza. Muchas teorías actuales de la casta, en particular las que acentúan las obsesiones brahmánicas de la pureza y la impureza, pero también aquellos aspectos de la teoría etnosociológica que enfatizan la mezcla propia e impropia de substancias, son en buena medida artefactos del colonialismo, que se refieren a una situación en la cual la posición del rey y la dinámica histórica del poder real ha sido desplazada y algunas veces destruida. Por más que la teoría de Dumont se base en una separación *a priori* de lo que él describe como los ámbitos de la religión y de la política, donde aquélla recubre a ésta, casi con toda certeza también se vio influido por una realidad etnográfica en la cual la realeza sólo tenía un papel muy pequeño, residual. En cuanto a las primeras propuestas etnosociológicas sobre la casta, el mismo Inden recientemente ha notado que sus primeros trabajos se derivan en gran parte de textos que habían sido generados justo tras la desaparición de la realeza como una institución cultural poderosa (Inden 1986). Los textos, afirma actualmente, reflejaban nuevas tradiciones que intentaban abordar el problema de regular la interacción entre castas en un ambiente en el cual ya no había un rey.

POLÍTICA DE LA JERARQUÍA

La política, como la definimos aquí, tiene que ver tanto con los procesos mediante los cuales se constituye la autoridad en cada nivel de representación como con los vínculos de los grupos constituyentes respecto del rey (usualmente mediante las figuras de autoridad que representan a sus grupos sociales). La política tiene una dimensión territorial, pero no se agota en las formas territoriales. En la subcasta real de los kallars de Pudukkottai, la intervención del rey cambió y reconstruyó (así como también descompuso) el orden interno del sistema, afectando las formas tanto sociales como

territoriales. Incluso en otras subcastas, menos directamente influidas por la realeza, la organización social sólo se entendía dentro de un marco que es fundamentalmente político, realizado en el tiempo (es decir, en la historia).

Mi argumento aquí es que las estructuras de poder tienen un papel central en la organización social dç la casta y el parentesco, que lą política es fundamental para el proceso de jerarquización y la formación de unidades de identidad. Le resulta sumamente difícil a Dumont la noción de que el parentesco se pueda politizar. Cuando de hecho ve tendencias jerarquizantes desarrollarse en el ámbito del parentesco, le echa la culpa a la ideología de casta, la cual no tiene que ver con la política sino con la pureza y la contaminación. Resaltar las alianzas, como hace Dumont, como el principio fundamental del parentesco en el sur de la India, se debe en buena medida a que las alianzas mitigan los efectos asimétricos de las relaciones matrimoniales mediante el intercambio generalizado de parejas de matrimonio dentro del grupo endogámico. Lajerarquía se cuela por las fronteras del grupo endogámico, pero sólo entra en el sentido de que puede provocar la creación de nuevas subdivisiones endogámicas. No obstante, incluso aunque Dumont (1957, 1986) sugiere el poderoso papel de la dominación política en la creación de alianzas y pautas matrimoniales particulares, explica la existencia de cualquier subdivisión endogámica de este tipo diciendo que surgen por nacimientos bastardos o por la condición diferencial de las esposas en un matrimonio polígamo. Dumont sostiene que nuevos grupos endogámicos se desarrollan dentro de grupos endogámicos más grandes, sólo por la condición más baja atribuida a los matrimonios con mujeres provenientes de fuera del grupo apropiado para establecer una alianza.

La política no sólo ocupa una posición subordinada en la teoría general de Dumont, pero se obscurece por un lado por la preeminencia del parentesco, invadido por la existencia de bastardos y la jerarquía de casta, y por el otro por la casta, la cual

eleva al brahmán y los principios concomitantes de pureza y contaminación, por encima del rey. La casta, y el principio jerárquico que supone, es fundamental porque es religiosa y en el pensamiento social indio, según Dumont, lo religioso abarca a lo social, lo económico y lo político.

Por ello, Dumont ve la autoridad de casta y la autoridad política como cosas fundamentalmente diferentes. Escribe que “la noción de casta y de una casta superior agota toda la trascendencia disponible. Hablando con propiedad, el cacique de un pueblo sólo puede ser alguien de otra casta. Si el cacique es uno de ellos, entonces en algún grado todos son caciques” (Dumont 1986:161). Esto es cierto en Pudukkottai en cuanto a que los caciques son en cierto nivel simplemente *primus inter pares* en su grupo social. Sin embargo, en virtud de su conexión con el rey, también “trascienden” su propia comunidad. El propio rey es simplémente un kallar, y no el kallar más elevado por su matrimonio o por su linaje. Pero en virtud de sus conexiones con el reino entero —no de la trascendencia de la casta— también es el jefe supremo trascendente.

La jerarquía en Pudukkottai concierne la trascendencia en el contexto de la realeza, donde el rey es tanto un miembro de un sistema de linaje segmentado como el jefe supremo de todo el reino. Lo que podría parecer contradictorio a Dumont es la paradoja en la cual descansa todo el sistema de castas. El parentesco se ramifica, en su núcleo, por la política; y la política no es nada más que la curiosa paradoja de un rey que trasciende a todos, incluso siendo él mismo una de sus propias metonimias. En el mundo social y político del pequeño reino, esto quería decir que el rey era el jefe supremo, pero tal que no obstante siempre estaba envuelto en las preocupaciones estratégicas del parentesco, condición jerárquica, protección y guerras, y en la obtención del máximo provecho de su propio honor y autoridad soberana dentro del pequeño reino y en un mundo más amplio de otros reinos y jefes aún más supremos.

Parte de la resistencia de Dumont a aceptar la ramificación o derivación política de la casta y el parentesco, puede provenir de la marginalidad política de los kallars pramalai, una marginalidad que los hacía mucho más parecidos a los indómitos kallars *vicenki nattu,* los cuales vivían en la parte noroeste del Estado de Pudukkottai, que a la subcasta real. Tanto con los kallars pramalai como con los kallars *vicenki nattu,* la falta de fronteras de afinidad bien desarrolladas correspondientes a unidades territoriales discretas, así como de un sentido definido de la jerarquía de los grupos, puede explicarse quizá por su incorporación incompleta dentro del sistema político (y por ello ramificadas por éste) de un reino pequeño. Por todas partes en Tamil Nadu los kallars tenían nociones altamente desarrolladas de territorio, pero su organización de subcasta logró su nivel particular de segmentación territorial y articulación jerárquica sólo en Pudukkottai. Y sólo dentro de la subcasta real de Pudukkottai los kallars desarrollaron las pronunciadas y complejas formas de lazos territoriales y marcas de jerarquía que poseían, las cuales describo detenidamente en otro lugar (1987). La realeza marca una diferencia.

Algunos de los problemas teóricos de Dumont provienen del hecho. de que no tiene interés en la reconstrucción etnohistórica de los kallars pramalais. Es consciente de la decadencia moderna del cacicazgo y de que ya no se expresa tan plenamente como pudo haberlo hecho alguna vez en la lógica social de la organización pramalai. Con su característica agudeza, percibe una correlación con cambios políticos recientes: “Si la autoridad descansa en la sanción externa, es de esperar que no puede mantenerse a sí misma sin el reconocimiento formal del gobierno” (Dumont 1986:159). Desafortunadamente, no considera la posibilidad de que el colonialismo y el derrumbe concomitante del viejo régimen tengan mucho que ver con el desarrollo de la separación entre la religión y la política, la cual él ha identificado y concretizado en una teoría social india atemporal. Una combinación de programa teórico,

“accidente” etnográfico y desinterés histórico han conspirado para limitar la interpretación de Dumont de los kallars en aspectos fundamentales, por más atractiva que sea dicha interpretación.

Aquí y en otros lugares he argüido que las relaciones sociales que constituyen la sociedad india, lejos de ser estructuras “esencialistas” basadas en la trascendencia de un conjunto de principios religiosos, estaban impregnadas por ramificaciones, significados e imperativos “políticos”. La casta, tal y como se retrata todavía en gran parte de la literatura antropológica actual, es una construeción colonial, que insinúa sólo de algunas maneras las formas sociales que precedieron a la intervención colonial. Así, las relaciones estructurales que constituyen el “sistema de castas” de Pudukkottai reflejan —aunque con las distorsiones del tiempo etnográfico— las propuestas ideológicas de mis informantes. Estas declaraciones ideológicas se refirieron consistentemente a los medios históricos por medio de los cuales y a través de los cuales el significado se construía y mantenía. La casta, si alguna vez tuvo una forma original, fue inscrita desde el “principio” por las relaciones y los conceptos de poder. Y en cuanto a la India sureña medieval y de los principios de la era moderna, está claro que Geertz tenía razón: el poder era lo que los reyes eran.

ETNOHISTORIA Y ETNOSOCIOLOGÍA

Tenemos necesidad de la historia, pero esta necesidad es de otra clase que la que siente el ocioso paseante en el jardín del solar.

Nietzsche

De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida

Cuando empecé a usar el término etnohistoria por primera vez para describir la mezcla particular de historia y antropología que quería practicar en mi estudio de la India, pensé que “etno” debía hacer la misma cosa a la historia que parecía estar haciendo a la sociología. Por supuesto el lugar era Chicago, la época mediados de los setenta y la palabra cultura. Pero incluso entonces, y a pesar del hecho de que en mi trabajo buscaba construir mi sentido de qué quería decir hacer historia a la luz de textos históricos “indígenas”, la etnohistoria luchaba consigo misma. No sólo los etnohistoriadores parecían plantear constantemente preguntas acerca de la mediación epistemológica que sólo bastante después pondrían en tela de juicio los supuestos originales de la etnosociología (por ejemplo ¿cómo un extranjero puede obtener acceso o re-presentar una forma de conocimiento culturalmente específica?), sino que la cultura como un campo era mucho más difícil de aislar o separar como un área aparte de investigación. La consigna “isiempre desde la historia!”, siempre parecía estar ya presente. Pero, entonces como ahora, no siempre estuvo claro qué es lo que esta consigna significaba (véase Jameson 1981).

Originalmente, etnohistoria significaba la reconstrucción de la historia de una región y de un pueblo que no tenía historia escrita. Como tal, se usaba para denotar en particular el campo de los estudios dedicados al pasado de los indios americanos y de manera secundaria al de otras sociedades supuestamente primitivas o prealfabetizadas. Pero, como muchos han demostrado desde entonces, la etnohistoria no se puede restringir a las fuentes no escritas u orales de la historia en la mayor parte de los lugares del mundo donde existen textos y fuentes escritas, incluso cuando no parecen penetrar algunos sectores de la sociedad. En la India, como en muchos otros lugares, no hay tradiciones orales puras: los textos han proporcionado la base para la tradición tan a menudo como al contrario. De hecho, tanto textos como tradiciones no sólo se relacionan entre sí, sino también con procesos históricos de

producción y formas sociales de contextualización, interpretación y certificación. La etnohistoria en la India claramente no es el estudio de la historia de un pueblo primitivo o anterior al advenimiento de la escritura.

Como se sugiere anteriormente, la etnohistoria tampoco es simplemente una glosa para un análisis cultural de las sensibilidades históricas de la India, cifradas en textos o en tradiciones. Sin embargo, parte de la tarea de la etnohistoria es contestar la voz dominante de la historia, la cual en la India siempre ha sido una voz occidental. Esta voz siempre ha menospreciado a la India, insistiendo en que la relativa falta de narraciones políticas cronológicas y la presencia perturbadora del mito y la fantasía son síntomas de un sentido subdesarrollado de la historia. La etnohistoria, por tanto, puede ayudar al proyecto de recuperar una multiplicidad de voces históricas, desvelando en el caso de la India una industria historiográfica vigorosa e integral. También he arfirmado que la etnohistoria puede ayudar a determinar un conjunto culturalmente específico de aspectos, momentos y formas narrativas relevantes para expandir y alterar el sentido de cómo pensar acerca del pasado de la India. Pero este pasado nunca está contenido únicamente dentro de los textos o tradiciones que serían usados en esta tarea. Mientras la etnohistoria se usa para situar a la historia, la etnohistoria misma siempre es vista como situada en la historia (véase asimismo Dening 1980: 38).

Así, las dificultades de hacer una historia de tintes antropológicos no se eliminan simplemente por un llamado en sentido contrario para hacer una antropología de tintes históricos, pues nunca parecemos alcanzar un acuerdo explícito acerca de lo que significa realmente la historia. Pero si una investigación de la cultura de la historia tiene tanto las ventajas como las debilidades de la etnosociología, una exploración de lo que se involucra en la historia de la cultura puede colaborar en la elaboración de una crítica creativa de la teoría de la cultura, sea en la etnosociología, sea en

otras áreas. La etnosociología no sólo no ha sido lo suficientemente clara acerca del privilegio epistemológico que supone en su afirmación de re-presentar las formas indígenas de conocimiento, sino que ha excluido una amplia gama de preguntas históricas, así como también cualquier consideración de las relaciones de conocimiento y poder más allá de una forma restringida de análisis cultural.

No es éste el lugar, sin embargo, para reseñar los argumentos de Gramsci, Williams, Bajtín, Bourdieu, Foucault y otros teóricos que han contribuido a especificar y a definir los problemas de la historicidad de la cultura. Baste aquí el notar que cuando se sitúa a la cultura en la historia más que como opuesta a ella, el concepto de cultura inevitablemente se desenmaraña. Empecé a usar la cultura como un método y un concepto para privilegiar las afirmaciones discursivas de mis informantes kallars en relación con las propuestas de Dumont acerca de la naturaleza de la jerarquía en la India. Es decir, empecé participando de la afirmación etnosociológica de que si uno investiga los términos y significados nativos, encontrará que la jerarquía se trata de x y no de *y*. Sin embargo, los enunciados culturales de mis informantes socavaban la autonomía de un supuesto ámbito cultural y, en particular, la oposición entre lo político-histórico y lo cultural-religioso. Al mismo tiempo, la consigna de ver todo desde un punto de vista histórico, aunque a veces pareciera vaga, me permitía entrar en la red de poder, conocimiento e historia que constituía tanto el mundo de referencia como las condiciones necesarias para el discurso cultural contemporáneo. La cultura, así, era un concepto que se desconstruía a sí mismo mediante su propia referencia histórica, pues la cultura destilaba y mostraba (y a menudo desplazaba) el legado histórico de su propio ascenso hegemónico.

La posición necesariamente ambivalente de la historia dentro de cualquier proyecto etnohistórico proporciona un acceso crítico a gran parte del debate teórico actual sobre la cultura. Pero la

etnohistoria no debería simplemente menospreciar a la etnosociología. Pues, al hacer notar la hegemonía de la ciencia social occidental, la etnosociología puede establecer algunas de las condiciones para esta clase de crítica en los estudios sobre la India, y no obstante llevarse la palma. Las preocupaciones teóricas sobre la cultura articuladas aquí son tan occidentales en sus figuras dominantes e historias intelectuales como la ciencia social más positivista de la cual hemos tratado de librarnos en las décadas pasadas. Sin embargo, si la "historia" nos enseña algo, debería al menos ayudarnos a deshacernos de la idea de que la cultura puede existir fuera de la historia, por más que esta historia —cualquier historia, me temo— siempre sea mediada a través de una multiplicidad de formas culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Aijun, 1981. *Worship and conflict under colonial rule: a south Indian case*. Cambridge: Cambridge University Press.

———, y Carol Breckenridge, 1976. "The south Indian temple: authority, honor and redistribution". *Contributions to Indian sociology* (nueva serie) 10: 187-211.

Bayly, C. A., 1983. *Rulers, townsmen and bazaars: north Indian society in the age of British expansion 1770-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berreman, Gerald D., 1971. "The Brahmanical view of caste". *Contributionsto Indian sociology* (nueva serie) 5: 16-23.

Dening, G., 1980. *Islands and beaches: discourse on a silent land, Marquesas 1774-1880*. Melbourne: Melbourne University Press.

Dirks, Nicholas B., 1979. "The structure and meaning of political relations in a south Indian little kingdom". *Contributions to Indian sociology* (nueva serie) 13: 169-204.

———, 1982. “The pasts of a Palaiyakarar: the ethno history of a south Indian little king”. *Journal of Asian studies*, 41: 655-683.
———, 1987. *The hqllow crown: ethno history of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
———, 1989. “The invention of caste: civil society in colonial India”. *Social analysis* (de próxima aparición).
Dumont, Louis, 1957. *Hierarchy and marriage alliance in south Indian kinship.* Occasional papers of the Royal Anthropological Institute, 12, Londres.
———, 1962. “The conception of kingship in ancient India”. *Contributionsto Indian sociology*, 6: 48-77.
———, 1980. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications.* Chicago: University of Chicago Press.
———, 1986. *A south Indian subcaste.* Delhi: Oxford University Press.
Foucault, Michel, 1979. *Discipline and punish* (trad, de Alan Sheridan). Nueva York: Vintage/Random House.
Geertz, Clifford, 1980. *Negara: the theatre state in nineteenth century Bali.* Princeton: Princeton University Press.
Heesterman, J. C., 1978. “The conundrum of the king’s authority”. En J. F. Richards (editor), *Kingship and authority in South Asia*, Madison: University of Wisconsin Publication Series, pp. 1-27.
Hocart, A. M., 1950. *Caste: a comparative study.* Londres: Methuen.
Inden, Ronald B., 1986. “Orientalist constructions of India”. *Modern Asian studies,* 20: 401-447.
Jameson, Fredric, 1981. *The political unconscious: narrative as a socially symbolicact.* Ithaca: Cornell University Press.
Ludden, David E., 1985. *Peasant history in south India.* Princeton: Princeton University Press.
Marriot, McKim, y Ronald Inden, 1977. “Toward an ethno sociology of caste systems”. En Kenneth A. David (editor), *The new wind: changingidentities in South Asia*, La Haya y Paris: Mouton, pp. 227-238.

McGilvray, Dennis, 1982. “Mukkuvar vannimai: Tamil caste and matriclan ideology in Batticaloa, Sri Lanka”. En D. B. McGilvray (editor), *Casteideology and interaction*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-97.

Trautmann, Thomas R., 1981. *Dravidian kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

NOTA AL PIE

[1] Este ensayo resume el argumento de mi libro *The hollow crown* (1987), y se basa en investigación financiada pqr el programa Fulbright-Hays, el Social Science Research Council, la Dan forth Foundation y el American Institute of Indian Studies. Agradezco a McKim Marriott su cuidadosa lectura de la versión final.

LA REPRODUCCIÓN DE LA DESIGUALDAD: CULTOS A LOS ESPÍRITUS Y RELACIONES LABORALES EN EL ESTE DE LA INDIA DURANTE EL PERIODO COLONIAL

Gyan Prakash
Universidad de Princeton

Entender cómo se reproducen las relaciones de desigualdad a través del tiempo es tan importante como comprender la desigualdad misma, pues las relaciones de desigualdad sólo existen en las prácticas humanas que las reproducen. Más que un juego de palabras, asociar producción y reproducción en los estudios antropológicos recientes resalta los procesos que proporcionan la base para la producción.[1] La necesidad de reconstruir las prácticas que reproducen las relaciones sociales quizá se ha menospreciado más que en ningún otro campo en los estudios sobre la historia del sur de Asia. A la hora de explicar cómo se mantenían las relaciones de desigualdad entre los grupos sociales, el sistema de castas es el recurso más socorrido. Esto es particularmente cierto en cuanto a

las relaciones entre terratenientes y labriegos sin tierra. Así, el elaborado y rico estudio dejan Breman sobre los labriegos dependientes en el sur de Gujarat señala al sistema *jajmani,* forma institucional de las reíaciones de casta en el contexto agrario, como la base de las relaciones entre labriegos y terratenientes en el pasado.[2] Si bien este estudio arroja luz sobre cómo las relaciones de trabajo en servidumbre atávica pueden entenderse a la luz del modelo *jajmani,* no logra explicar cómo se reproducían estas relaciones. ¿Debemos suponer que las normas de transacción del sistema de castas, una vez establecidas, sencillamente llevaban a labriegos y terratenientes a acciones que reproducían la servidumbre atávica?

En la visión *jajmani* de las relaciones laborales, así como en las explicaciones que apuntan a "préstamos" obtenidos por los labriegos de los terratenientes[3] y que aducen la teoría de la oferta y la demanda para dar cuenta de la servidumbre,[4] queda implícito lo que Pierre Bourdieu llama una noción de práctica "relativa a reglas".[5] Es decir, estas tres perspectivas de la servidumbre laboral dan por sentado que las prácticas humanas sólo cumplen reglas y siguen las pautas trazadas ya por la lógica del sistema *jajmani,* ya por las transacciones de "deuda", ya por la oferta y la demanda de fuerza laboral, respectivamente. Una vez que las prácticas han quedado subordinadas al dominio de la fuerza bruta de reglas y esquemas, la forma en que las relaciones de servidumbre laboral se reproducían se convierte en una cuestión ociosa. Y lo mismo le sucede a la historia, pues las actividades históricas de terratenientes y labriegos, sus estrategias y acciones en diferentes momentos, aparecen como simples ejecuciones de algún plan maestro.

Al enfocar las relaciones entre kamias (labriegos en servidumbre atávica) y maliks (terratenientes caciquiles) en el sur de Bihar, arguyo en este ensayo que la reproducción de la servidumbre se enraizaba en la práctica. Las prácticas de kamias y maliks debían las condiciones de su existencia a la estructura social y por tanto

articulaban nociones de jerarquía y servidumbre atávica en el trato cotidiano. Pero la lógica de las prácticas no se gobernaba y conducía según la lógica de la ideología de castas. Más bien, la jerarquía de castas y la servidumbre laboral se reproducían mediante prácticas dirigidas a cumplir objetivos prácticos, incluso aparentemente muy alejados de las relaciones laborales, como la propiciación de espíritus. En este ensayo, reconstruyo las prácticas de cultos a los espíritus en el sur de Bihar a fines del siglo XIX y principios del XX, para mostrar cómo reproducían las relaciones de desigualdad entre kamias y maliks y articulaban nociones de jerarquía y servidumbre.[6] Afirmo que, como la estructura social se componía de grupos desiguales cuyos intereses no eran idénticos, los cultos a los espíritus suscitaban continuos pleitos entre kamias y maliks sobre los fines prácticos de las prácticas rituales. Así, la reproducción del poder iba de la mano con la lucha entre kamias y maliks. Al demostrar cómo kamias y maliks luchaban en la reproducción de la desigualdad, examinaré prácticas rituales que constituían el mundo de los espíritus, representaban la jerarquía de casta y creaban y usaban a los *malik devatas,* es decir, fantasmas comprados por los maliks en las junglas sureñas.

KAMIAS Y MALIKS EN EL SUR DE BIHAR

Cuando los turcos, y tras ellos, los mogoles, establecieron su dominio en el norte de la India, reconocieron los derechos superiores de los jefes de los clanes locales y los incorporaron como una clase gobernante subordinada.[7] Debido a su posición superior, estos hombres, llamados maliks en el sur de Bihar, tenían tierras libres de renta o con tarifas preferenciales y recaudaban varios pagos de los campesinos de sus dominios.[8] De acuerdo con su posición señorial a nivel local, los maliks afirmaban su elevada

condición ritual y empleaban gente de castas bajas para trabajar sus tierras. Llamados kamias, estos labriegos del distrito de Gaya eran en su mayor parte de la casta bhuinya.[9] Los bhuinyas, habitantes de la parte sur del sur de Bihar, quedaron subordinados como kamias de casta baja y fueron empleados durante el desarrollo de la agricultura de arrozales irrigados cuando jefes de clanes hindúes y musulmanes emigraron a la región y se establecieron como señores locales a partir del siglo XIII.[10] Señores regionales, salidos a menudo de las filas de los maliks, prosperaron y establecieron su dominio sobre los maliks, y otorgaron donaciones libres de rentas a hombres religiosos en sus dominios, pero la posición de los maliks como caciques locales quedó intacta hasta bien entrado el siglo XVIII.[11]

La conquista británica a mediados del siglo XVIII, la introducción del Catastro Permanente que convirtió a los zamindars en terratenientes y los hizo responsables del pago del arriendo de tierras, los cambios económicos traídos por los últimos años del siglo XIX —una penetración cada vez mayor en la tierra y la producción agrícola del mercado— transformaron los términos de la dominación de los maliks a nivel local.[12] Más que de la fuerza y jerarquía social, la posición de los maliks llegó a depender del control de la tierra respaldado por títulos legales y asegurado gracias a su aprovechamiento de las crecientes relaciones de mercado. A medida que aumentaban las oportunidades para controlar la tierra mediante la posesión legal y mejores sistemas de tenencia de la tierra, diferentes grupos lucharon por convertir sus derechos premodemos sobre la producción y la renta en derechos asegurados de posesión de tierras. Así, el monasterio hindú de Bodh Gaya aseguró e incluso extendió su control de tierras mediante títulos legales de posesión de tierras durante los siglos XVIII y XIX.[13]

Aunque era importante, el control de la tierra de los maliks no era la única base para la reproducción de su poder sobre los kamias. Un

kamia no sólo era un labriego, sino un bhuinya con un pasado y un futuro, con antepasados y descendientes, una persona viviente que se definía en relación con los muertos. El malik tampoco era sólo un terrateniente, sino una persona con una condición elevada de casta, que también tenía que definirse en relación con sus antepasados. Así, el mundo de los espíritus era un campo con significados preñados de posibilidades, un campo que no podía escapar de las representaciones del poder de los maliks y de la subordinación de los kamias.

EL MUNDO DE LOS ESPÍRITUS

Las fuentes escritas proporcionan muy poca información sobre los contextos prácticos en los cuales se constituyó el mundo de los espíritus. Las circunstancias y estrategias particulares que participaron en la población del mundo de los espíritus con diferentes espíritus y fantasmas se perdieron en los discursos ahistóricos de los funcionarios coloniales acerca de la “tosca mente” de los nativos.[14] Mientras circunstancias y objetivos particulares son irrecuperables para nosotros, las descripciones coloniales del mundo de los espíritus, al combinarse con la información oral, pueden dar una idea general de las estrategias prácticas que estaban detrás de su construcción.

Al escribir sobre los cultos y adoración a los espíritus entre la gente del distrito de Gaya, L. S. S. O’Malley apuntó en 1906 que los espíritus se clasificaban como *dak-bhut*,[15] Antepasados, *daks* y *bhuts* eran elementos diferenciados pero interconectados en el ancho mundo de los espíritus. Lo que los tres tenían en común era que se trataba de diferentes formas d *epreta* o espíritus del difunto. Cuando una persona fallecía, su *preta* o alma sobrevivía y seguía exigiendo responsabilidades a los vivos.[16] La muerte era negada

culturalmente al postular que la muerte física liberaba el alma de su forma corporal. Así, los espíritus no quedaban separados de los vivos; ambos eran partes distinguibles pero relacionadas de un universo orgánico caracterizado por el ciclo de la muerte y la regeneración.

Las prácticas de culto a los espíritus aseguraban el incesante paso y transacciones entre categorías opuestas dentro de este mundo. Pequeños montículos de barro llamados *pindas* se instalaban en una parte de la casa llamada *sira-ghar* para representar a los muertos en su nueva forma de vida. Se hacían ofrendas a estos antepasados en ritos anuales y del ciclo vital. Todas las castas tenían *sira-ghars, pindas* y cultos a los antepasados. Las ofrendas y las libaciones se hacían a los antepasados no sólo por respeto a sus derechos sobre los vivos, sino también por el poder que se atribuía a los espíritus en general.[17] Despojados de su forma corporal, los muertos en su nueva vida podían ver y predecir cosas que los vivos no y por ello podían evitar que sucedieran desgracias. Este poder se diferenciaba cualitativamente del poder de los antepasados legendarios y cuantitativamente del de *bhuts* y *daks.*

También se suponía que los antepasados legendarios supremos como Ban Singh entre la casta bhogta,[18] y Tulsibir entre los bhuinyas, evitarían las desgracias y ayudarían a los de su casta. Pero este poder de los antepasados legendarios provenía del carácter heroico de sus vidas y no de su condición de espíritus. Mientras que el poder de todos los antepasados no supremos manaba de su condición de espíritus (con la capacidad de hacer mal y bien), los antepasados legendarios nunca se clasificaban en la categoría de espíritus y en general se consideraban benignos.[19]

Como los antepasados, los fantasmas también eran una especie de espíritus. Pero su poder era mucho mayor y por ello eran más temidos. Clasificados generalmente como *dak* y *bhut,* los fantasmas eran los espíritus de aquellos que no habían muerto de muerte

natural. Dentro de este grupo había un gran número de espíritus poderosos.[20] Estaba el especialmente poderoso y temido *churail* o *kichin,* espíritu de una mujer fallecida al dar a luz. Estaban los *baghauts,* espíritus de los que habían muerto a garras de los tigres al oeste del distrito; *barunis* y *langhandaks,* los cuales eran espíritus de los fallecidos accidentalmenţe fuera de sus aldeas de origen, que erraban en tierras y junglas indefinidas entre las aldeas y en las encrucijadas.[21]

Las diferentes formas que tomaban los espíritus dependían de cómo las prácticas rituales ordenaban las muertes. De aquí surgía la cantidad variable de poder que aquéllos tenían sobre los vivos, y por ello la extensión del daño o beneficio que podían hacer. Los que eran poderosos, como los descritos por O'Malley como "malignos", eran más temidos que los espíritus ancestrales (más débiles) que eran propiciados para dar socorro a los de su casta.

Incluso los antepasados podían convertirse en *bhuts* y *daks,* usualmente los que en vida habían sido *gunis* o exorcistas. Como habían tenido comercio con espíritus durante sus vidas y tenían control sobre algunos *daks* y *bhuts,* se convertían en poderosos fantasmas después de su muerte. En la aldea de Sheorajpur, por ejemplo, Ramjani Bhuinya fue un *guni* que se comunicaba con los espíritus y se creía que controlaba a varios *daks.* Tras su muerte, se convirtió en Ramjani Dak y fue erigido por sus descendientes como su *malik devota,* es decir, el fantasma ancestral más prominente que los protegía dentro de la casa.[22] Es significativo que los antepasados legendarios nunca se convertían en fantasmas. Por ejemplo, Dharha, el legendario antepasado de la casta dhangar no se convirtió en *bhut* aun cuando no murió de muerte natural.[23] Evidentemente, los espíritus, en la medida en que eran el vínculo entre la vida, los vivos y los muertos, se consideraban como poseedores de poderes diferentes de los de los legendarios antepasados heroicos. Como espíritus, los antepasados tenían el poder de afectar la vida de sus descendientes. Si, durante sus vidas,

estos antepasados, como Ramjani Bhuinya, habían tendido un puente entre categorías opuestas, o participaban del poder de vivos y muertos, su *preta* se volvía todavía más poderoso: se convertían en *daks* y *bhuts.*

Los fantasmas nacían por la perturbación de la armonía en las relaciones entre categorías contrarias del universo orgánico. La jerarquía de poder en el mundo de los espíritus se basaba en la confusión de categorías culturales y papeles sociales representados por diferentes espíritus. Los menos poderosos eran los espíritus de los antepasados que habían muerto de muerte natural.[24] Estos eran casos de lo que se llamaba “buenas muertes”.[25] Las muertes naturales permitían a los vivos definir a la muerte como un suceso controlado que desembocaba en la regeneración de la vida en una forma diferente, o sea, *preta*, una regeneración que se construía socialmente. En los ritos mortuorios hindúes de casta alta, la nueva vida se creaba mediante la cremación. En el caso de los Bhuinyas, era la sepultura de los restos de la cremación lo que regeneraba a los muertos. “Cuando mi padre fue sepultado y regresó al lugar de donde había venido, su *preta* cobró una nueva vida”, según explica un bhuinya.[26] Ambos eran casos de una afortunada reciprocidad entre la naturaleza y la cultura. La unidad orgánica del universo socialmente construido se mantenía con las “buenas muertes”.

Como las “buenas muertes” permitían la regeneración ordenada hacia una nueva vida y representaban la armonía en el universo orgánico, los espíritus de estos antepasados no eran muy poderosos. Cuando se les menospreciaba, podían hacer daño. Pero en general, su ordenada incorporación cultural al ciclo de muerte y regeneración los hacía prácticamente inofensivos. En cambio, las muertes prematuras eran sucesos fuera de control. Representaban la falta de armonía en el intercambio recíproco entre formas opuestas del mundo. Estas eran “malas muertes” y su poder era enorme e impredecible. O’Malley halló que el fantasma más temido del distrito de Gaya era Raghuni Dak.[27] Este fantasma surgió

cuando un terrateniente babhan, sospechando que su kamia sostenía relaciones ilícitas con su hija, mató a ambos y después se suicidó. Raghuni Dak representaba a los tres espíritus juntos. Nacido de la sospecha de haber cruzado las fronteras de la casta en la vida real, y representante de una unión de categorías opuestas en el mundo de los espíritus, Raghuni Daki era particularmente temido.

Clasificar las muertes como “buenas” o “malas” subraya el papel de la práctica en la constitución del mundo de los espíritus. Al atribuir varios grados de poder a los espíritus, la gente no sólo seguía reglas preexistentes. La definición de las muertes tenía objetivos prácticos: los muertos tenían que ser reintegrados al universo orgánico. Además, las prácticas de culto a los espíritus también eran procesos cognitivos; la gente creaba nociones de “buenas” y “malas” muertes, atribuía mucho poder a algunos espíritus y no a los demás y, mientras aceptaba que existían como espíritus, hacía a sus antepasados legendarios completamente benignos.

LOS ESPÍRITUS Y LA JERARQUÍA DE CASTA

Los hindúes de casta alta así como los bhuinyas de casta baja propiciaban a los espíritus ancestrales. Fantasmas y brujas afectaban a todos. Pero el orden de las castas y las tensiones inherentes a la separación e interacción entre las castas quedaban presentadas y representadas por los cultos a los espíritus. Las prácticas rituales asociadas a los cultos a los espíritus no sólo llevaban la marca de la jerarquía de casta sino también se convertían en instrumentos de articulación y aseguramiento de la jerarquía social. Al subordinar los cultos a los espíritus —un campo habitado por los buhinyas especialistas en ritos y los fantasmas errantes de las castas bajas— a las creencias hindúes y al obligar a

las prácticas rituales a conformarse al orden social, los terratenientes hindúes reproducían la jerarquía de casta.

Las castas altas subordinaron las prácticas de culto a los espíritus a la tradición hindú, que era más amplia. También recibían aflicciones de los espíritus, pero sus espíritus ancestrales ocupaban el mundo creado por la cosmología hindú. Esto es evidente en los ritos de propiciación de antepasados en ocasión de los cuales los peregrinos hindúes iban a Gaya provenientes de toda la India, incluso hoy en día. Como los hindúes de todos los confines, los hombres de casta alta en Gaya también participaban en este rito anual.[28] Las ofrendas o *pindas* se hacían a los espíritus ancestrales en el templo Vishnupad de Gaya, en el río Phalgu y en la montaña Pretsila. Vishnupad es un templo sagrado vaishnavita adonde los peregrinos, así como los hindúes de casta alta de la localidad, iban por la bendición del señor Vishnu para la salvación de las almas de sus ancestros. El río Phalgu representaba a Vishnu y se creía que era el lugar donde Sita (la esposa de Rama en el poema épico Ramayana) había hecho *pindas* a Dasaratha, padre de Rama. En la montaña Pretasila, Yama, señor del infierno, era propiciado para proteger a los espíritus ancestrales.[29]

Ligados al amplio mundo hindú con su rica cosmología, los hindúes de casta alta podían abstraer a sus espíritus ancestrales del mundo de *bhuts* y *daks* de casta baja. El peligro de que un hechicero bhuinya se comunicara y controlara a un fantasma ancestral de casta alta quedaba conjurado. Además, como los hindúes consideraban que el universo estaba animado por la presencia de las diferentes manifestaciones de Dios, los fantasmas que existían fuera de este universo pertenecían a la naturaleza salvaje. Los habitantes originales, como los bhuinyas de Gaya y los grupos tribales de Chota Nagpur, se consideraban personas apropiadas para comunicarse con esos espíritus.[30] Así, el mundo de los fantasmas quedaba separado de la ideología hindú de casa alta y subordinado a ella.

Aunque los hindúes de casta alta podían colocar a sus espíritus ancestrales bajo la protección de dioses hindúes, no podían deshacerse sin más de las tensiones de sus vidas interpersonales ni de sus relaciones con otras castas. Los fantasmas y las brujas seguían proporcionando un sistema de significados para manejar las contradicciones de la vida social. Cuando sucedía una desgracia, también consultaban al *ojha* o *guni* para descubrir la causa.

Y así, cuando hace poco más de sesenta años un terrateniente kayasth de una aldea cercana a Bodh Gaya vio que su ganado perecía súbitamente, consultó a un *ojha?*[31] El exorcista reveló que el responsable era un fantasma llamado Jabir Dak originario de una aldea cercana. Sucedió que, como se dijo que admitió el kayasth, éste se había quedado con una vaca perdida que había ido a parar a sus campos y la había guardado junto con el resto de su ganado cuando había regresado de una aldea cercana adonde lo había llevado a pastar su kamia. El exorcista dijo que Jaibir Dak exigía un cerdo como ofrenda. Pero al ser un hindú de casta alta, el terrateniente kayasth no habría consentido ofrecer un cerdo en sacrificio. Tampoco habría colocado dentro de su jardín principal un fantasma que exigía cerdos. Por fortuna, el *ojha* halló que el fantasma consintió que se le ofreciera un cabrito. Jaibir Dak también aceptó como morada el jardín trasero del kayasth.

La propiciación de un fantasma por parte del kayasth, fantasma que era obviamente de casta baja pues pedía un cerdo en sacrificio, significaba por lo menos que se cruzaban las fronteras de la casta. Curiosamente, aunque las castas altas habían tenido cuidado de sacar a sus espíritus ancestrales del mundo de los fantasmas de casta baja, terminaron por propiciar fantasmas de casta baja. En el primer caso, las castas altas recurrían al mundo hindú, en el otro, se preocupaban por los símbolos espirituales de las castas bajas. ¿Cómo explicar esto?

Bourdieu ha afirmado que hay que “reconocer que la práctica tiene una lógica que no es la de la lógica, si no se quiere esperar de

ella más lógica de la que puede dar y con ello condenarse uno mismo ora a arrancarle incoherencias, ora a imponerle una coherencia forzada”.[32] Si vemos las prácticas rituales como sucesos dinámicos donde la selección de símbolos y la elección de énfasis de los significados atribuidos a éstos son generados por la situación, entonces la inconsistencia cultural aparece como una función de la práctica. Si las prácticas no son sólo ejecuciones de grandiosos planes culturales, si son acontecimientos discontinuos orientados hacia funciones prácticas, entonces la cultura que articulan será abigarrada. Mientras las nociones culturales articuladas en ambos casos eran diferentes, las prácticas en sí mismas eran coherentes, es decir, ambas empleaban principios y símbolos apropiados para la situación. En un caso, las castas altas invocaban los símbolos hindúes para reproducir el orden social representado por el ciclo de la muerte y la regeneración. En el otro, un kayasth propicia a un fantasma de casta baja para eliminar la desgracia que lo amenazaba.

Como las prácticas rituales son sucesos dinámicos, no reflejan simplemente las nociones culturales y las relaciones sociales, sino que las construyen activamente. Así, mientras en la vida social el peligro involucrado en la interdependencia de castas separadas traía como resultado una contaminación ritual que exigía ritos hindúes de purificación, en el mundo de los espíritus esto causaba una aflicción espiritual que requería la propiciación del fantasma. Pero el peligro para la jerarquía social causado por la aflicción proveniente de un fantasma de casta baja y su propiciación quedaba eliminado al subordinar al fantasma a las nociones hindúes de casta alta, al hacer que aceptara a un cabrito en lugar de un cerdo y el jardín trasero en lugar del jardín del frente de la casa.

La articulación de la jerarquía de casta no era el propósito más importante de las prácticas rituales; el fin práctico era restaurar la armonía del mundo del terrateniente kayasth. Pero al hacerlo, las prácticas rituales también expresaban y reconstituían el orden

social. Sucedía igual con el rito agrícola anual con el cual se iniciaba la temporada de siembra. El *asarhipuja* anual era el ritual más complejo y el ab prado que encarnaba la reconstrucción de la jerarquía social. Comenzaba a mediados de junio, una vez iniciada la época del monzón, e involucraba a toda la aldea en una serie de rituales ligados entre sí:[33]

> Con las primeras lluvias, cuando la tierra se humedece e hincha, el malik consultó al brahmán, dándole los nombres de sus kamias. Entonces el brahmán seleccionó a Shukar Bhuinya cuyo *ras hi* [signo astrológico] era favorable para realizar el *harmantar* [adoración del arado]. Se le alimentó y trató bien la noche anterior al *puja* [culto]. La mañana siguiente, fue llevado al campo del malik. Aró un *katha* [poco menos de la veinteava parte de un acre] y sembró una esquina del campo llamada *bhandar kona* [esquina de reserva] con semilla que había quedado de la cosecha anterior. Hecho esto, el malik escogió un martes en particular para el *asarhi puja.* Todos los kamias fueron llamados para el *kachahari* y se les dijo la fecha y se les dio algún dinero y grano para que realizaran el *puja.* Primero, el *manjhi* propició al *malik devata.* Entonces él y todos los demás *gunis* recorrieron toda la aldea, invitando a todos los *daks* y *bhuts* al *puja.* En la parte de los bhuinyas donde se reunieron todos los fantasmas, los *gunis* empezaron a comunicarse con cada uno de los espíritus, uno por uno. Al son del tamboril del chamar, el *bhagat* [chamán] bailó y todos los espíritus ancestrales fueron a él y dijeron a todos los que estaban ahí lo que querían para la propiciación. Entonces toda la procesión de bhuinyas junto con el chamar que tocaba el tamboril y con el *manjhi* y los *bhagats* encabezando la marcha, fueron por toda la frontera de la aldea expulsando a los *daks* extraños que merodeaban por ahí esperando entrar en la aldea y causar una conmoción. Entonces fueron a cada casa, empezando por la del malik. Cada hogar ofrecía un puñado de arroz o algo de dinero a los *daks*, que era puesto en una cesta tejida. Entonces la procesión se reunió en el *sthan* [altar] de Tulsibir. Se ofreció a los *daks* todo lo que habían pedido. Entonces cuando los hombres bhuinya cantaron canciones sobre Tulsibir cuya presencia había sido anunciada por el *bhagat*, se sacrificó un cerdo. A continuación, se ofreció a Bhagwati, la diosa hindú de la aldea, un joven cabrito.

Este rito anual era parte integrante de la operación agrícola. Sin él la cosecha estaba en riesgo. Como la cosecha representaba la regeneración de las semillas de la temporada precedente, la muerte y la regeneración en la agricultura constituían un paralelo a los procesos cíclicos de vida y muerte entre los seres humanos. La vida social en general requería de la correcta transición entre las

diferentes etapas y la actividad agrícola no era una excepción. Pero esta transición era un proceso potencialmente peligroso.

Las lluvias traían la humedad y la sequedad juntas y la tierra hinchada representaba la fecundidad. En la medida en que arar era un acto que intervenía en el paso entre fecundidad y nacimiento, era un acto potencialmente sacrilego. Se trataba precisamente del tipo de etapa de transición en la que atacaban los espíritus. Los fantasmas merodeaban fuera de los límites de la aldea esperando atacar. *Daks* y *bhuts* se aprovechaban de esto y por ello tenían que ser propiciados. Las prácticas rituales intervenían en la etapa crítica de la transición entre muerte y regeneración. Para asegurar una transición suave, los espíritus y antepasados de bhuinyas de casta baja se unían a los especialistas en ritos y a las creencias de los terratenientes de casta alta de maneras que reconstruían la jerarquía social de castas.

La distribución de tareas en las prácticas rituales reproducían las relaciones sociales. El arrozal escogido para asegurar la transición correcta de la muerte a la vida en la agricultura era el del malik. Pero la persona seleccionada para ejecutar el potencialmente peligroso acto de arar y después impregnar la tierra con los restos de los muertos era un bhuinya de casta baja. El campo del malik servía de símbolo para toda la comunidad. Pero el kamia llevaba sobre sus hombros el peso que significaba tratar con la unión de los contrarios. Era él el que trataba con la tierra hinchada, domaba a la naturaleza en su estado fecundo e indómito y hacía que la muerte (las semillas de la temporada anterior) volviera a la vida. La carga de comunicarse con *daks* y *bhuts* era llevada por el *manjhi, guni* y *bhagat* de casta baja. La población bhuinya no sólo proporcionaba a los especialistas en ritos para la ocasión, también colectivamente se convertía en la figura central de todo el espectáculo. Era en su parte de la aldea que actuaban los especialistas en ritos. Los bhuinyas formaban la procesión que recorría toda la aldea. El malik tomaba su distancia de estas etapas de los ritos en que los especialistas

rituales comerciaban con los fantasmas. Al aparecer sólo al inicio y al final de los ritos, al suministrar los recursos para su ejecución, actuando como el patrocinador del *asarhi puja,* el malik afirmaba su predominio social.

Así como la distribución de las tareas en los rituales reconstruía la desigualdad social, también las creencias culturales que articulaban representaban relaciones desiguales. Sólo los fantasmas de casta baja eran una amenaza cuando se realizaba el paso entre la muerte y la vida. Los espíritus ancestrales de casta alta se quitaban del campo de peligrosos poderes que medraban con la ambivalencia causada por los ritos de paso de la agricultura. Por ello, sólo los fantasmas de casta baja eran invocados por los chamanes. Estos fantasmas no se definían expresamente como espíritus de casta baja. Pero como los espíritus de casta alta quedaban separados del resto del mundo de los fantasmas, los especialistas en ritos bhuinya sólo trataban con espíritus de casta baja. Durante la última parte del ritual en la que el malik hacía acto de presencia como patrón, incluso Tulsibir, el antepasado supremo de los bhuinyas, era invocado para ayudar en el rito de paso. A diferencia de otros fantasmas, sin embargo, el chamán no negociaba con Tulsibir el sacrificio que deseaba. Se ofrecía un cerdo, con lo que se reconocía su papel como antepasado benigno.

Bhagwati, diosa de la aldea, recibía un trato diferente. El especialista en ritos bhuinya cedía el paso a un brahmán. Siendo una diosa reverenciada por las castas altas, sus bendiciones se buscaban sólo cuando los espíritus menores habían sido aplacados. No podía ser insertada a la mitad porque ello significaría que incluso tras haber apaciguado a una diosa asociada con las castas altas, todavía habría que apaciguar a espíritus menores. Así, el sacrificio de un cabrito para ella tenía que ser el último acto. De este modo se inscribía la jerarquía social en el orden temporal de las tareas rituales.

Mientras las prácticas de culto a los espíritus reconstruían el dominio de las castas altas, también es verdad que se concedía a las castas bajas una posición que se les negaba en otras esferas de la vida social debido a la ideología de casta. Sin duda, los fantasmas de casta baja quedaban subordinados a las creencias culturales de casta alta al quedar colocados en un nivel inferior al de la diosa de casta alta Bhagwati, forzados a aceptar un cabrito en lugar de un cerdo, el patio trasero en lugar del jardín principal; además los espíritus de casta alta eran separados del potencialmente malévolq mundo de los fantasmas. Pero debemos notar también que esto iba de la mano con el hecho de que las castas altas también consideraban necesario aplacar a fantasmas de casta baja, que tenían que admitir el poder que estos fantasmas tenían sobre sus vidas y que tenían que respetar los poderes que poseían los especialistas en ritos de los bhuinyas. Por ello, los bhuinyas disfrutaban de una autonomía cultural dentro de la omnímoda hegemonía de las castas altas. La interdependencia de las relaciones sociales, obscurecida y negada por la ideología de la jerarquía de la casta en otros contextos, se escenificaba en las prácticas de culto a los espíritus. En este sentido, las prácticas rituales asociadas a los espíritus no reflejaban de manera simple la jerarquía social sino que la representaban en formas que no eran posibles en otros contextos.

FANTASMAS, KAMIAS Y MALIKS

La casta era una dimensión de las relaciones sociales representada en las prácticas de culto a los espíritus. Otra dimensión era la relación entre kamias y maliks. Las dos dimensiones quedaban ligadas porque el malik era tanto una persona de casta alta como un terrateniente. Por ello, los cultos a los espíritus representaban tanto la jerarquía de casta como las relaciones de desigualdad entre

maliks y kamias. En la sección anterior ya he hablado de la dimensión de casta. En la que sigue, examinaré las prácticas rituales que representaban las relaciones entre kamias y maliks.

Había una categoría de fantasmas en el distrito de Gaya conocidos como *malik devatas*, los cuales eran espíritus comprados por los maliks para proteger sus propiedades.[34] Aunque O'Malley no menciona que los maliks compraban fantasmas, notó que la compra de fantasmas era ampliamente practicada para proteger los campos y cosechas de la aldea.[35] El siguiente relato sobre un *malik devata* que recogí describe el proceso de compra de fantasmas.[36]

> Durante la época de Hem Narayan Gir [el monje principal o *mahant* del monasterio Bodh Gaya de 1867 a 1892], el *gosain kachahari* [el discípulo religioso del Mahant que administraba la propiedad del math en Sheorajpur] de Sheorajpur, fue con Pancham Bhuinya, el *manjhi* de la aldea, a Tambe, una aldea al sur de Palamau en un área llamada Kothikunda, para comprar un fantasma. Los que vendían fantasmas en ese lugar eran Korba y Korain, y Turi y Turain [hombres y mujeres korba y turi]. Esta gente le dijo a Pancham Bhuinya que Bhainsaśur y Kol Baba eran los más capácitados para proteger la propiedad del Mahant. Los *gunis* de Tambe colocaron una lámpara de cuatro puntas en un cedazo que se puso en el *pinda* de los dos fantasmas. Entonces se echó un puñado de arroz al cedazo. Se dio algo de dinero a los *gunis* y entonces Pancham Bhuinya y el *gosain* emprendieron el camino de regreso. El cedazo los siguió hasta la aldea. Una vez en la aldea, el cedazo recorrió los límites de la aldea y entonces se posó en un árbol. Pancham Bhuinya permaneció despierto toda la noche esperando ver la luz de la lámpara de cuatro puntas. Pero cuando la vio en la copa de un árbol, el cedazo y la lámpara desaparecieron. Se erigieron *pindas* para Bhainsasur y Kol Baba en el lugar donde la lámpara había sido vista. Se informó a toda la aldea que los *malik devatas* habían llegado.

El relato anterior es notablemente similar a la descripción que ofrece O'Malley de la compra de fantasmas.[37] Así que es muy posible que también se estuviera refiriendo a los *malik devatas,* aun cuando no haya notado que la compra de fantasmas ocurría por instrucciones del malik. Según él, el fantasma vigilaba los sembradíos de la aldea.[38] Otro informe de un funcionario de distrito en 1852 también hacía alusión a la existencia de esta creencia. Dijo acerca de los rajwars (un grupo de casta baja que vivía en la sierra boscosa de la región Nawada del distrito de Gaya): "[…] como toda

la gente simple y sin instrucción, son muy supersticiosos y el miedo que tienen de ocasionar disgustos a sus deidades (incluso robar grano de un sembradío) es tan grande que esto por sí solo es un gran freno para semejante crimen entre ellos".[39] Como los kamias no poseían tierras y como las castas campesinas no compraban fantasmas o actuaban en nombre de la aldea, parece que los fantasmas que, según el informe, desanimaban a los rajwars de robar grano de los sembradíos, eran *malik devatas.*

Los *malik devatas* eran fantasmas particularmente poderosos. Siempre se compraban en el sur, en la región boscosa cercana a Chota Nagpur y en Chota Nagpur. La lámpara de cuatro puntas que representaba a los fantasmas puede interpretarse como un símbolo de su origen salvaje. Pero casi todos los *malik devatas* tenían nombres ligados a los habitantes originales del sur de Gaya y de la región de Chota Nagpur. Kol Baba, Bhainsasur y Bhuini Rani eran los nombres más comunes que aparecían en la lista de *malik devatas* del pasado. Kol era el término general para todas las tribus no hindúes, Bhainsasur se derivaba de Asur, una tribu considerada como la primera que habitó Chota Nagpur y Bhuini Rani se asociaba a los Bhuinyas. Dicho de otro modo, los *malik devatas* eran fantasmas que se creía habían domado a la naturaleza. Como la región al sur de Gaya tenía una espesa jungla y estaba habitada por tribus no hindúes, se creía que los fantasmas que representaban la apropiación de la naturaleza por la cultura residían en esos lugares. Otros fantasmas poderosos, que no estaban conectados a los pobladores originales pero que aparecían en el repertorio de los *malik devatas,* también se compraban en el sur.

Los bosques del sur eran el lugar donde la apropiación de la naturaleza por parte de la cultura se consideraba dudosa. Por ello, los fantasmas de ese lugar eran los más poderosos. Estaban en la mejor condición de efectuar un terso intercambio entre la naturaleza y la cultura. Eran propiciados cada año durante el *asarhi puja* por el *manjhi* con dinero dado por el malik. En algunos lugares, los gastos

para la propiciación se obtenían de tierras reservadas para este propósito por los terratenientes.[40] Se creía que sin la propiciación en momentos cruciales del ciclo agrícola la cosecha sería destruida por animales salvajes.[41]

Los fantasmas comprados en el sur eran los más cercanos a la naturaleza. El intercambio recíproco con los fantasmas representaba las relaciones de mutualidad entre la naturaleza y la cultura. Al comprar estos fantasmas y al asegurar su ayuda en los ritos agrícolas, los terratenientes obtenían el control sobre las transacciones entre los mundos social y espiritual. Aunque los terratenientes de casta alta poseían una rica cosmología dentro de la cual la muerte y la regeneración se lograban mediante ritos de propiciación mortuorios y de antepasados, aun así consideraban necesario propiciar a los fantasmas comprados en el sur. ¿Por qué? Una vez que la capacidad de comunicarse con los fantasmas se reconocía a los bhuinyas, el poder que la especialización ritual les daba tenía que ser contrarrestado. Incluso si estaban subordinados a las creencias hindúes en las prácticas rituales, los fantasmas seguían representando el poder. Esto no se podía dejar completamente en manos de las castas bajas. Así, el poder de los fantasmas se ponía bajo las riendas de la causa de los terratenientes. El guardián de la naturaleza se convertía en el castellano de la tierra y terrateniente, porque mientras los fantasmas fueran los custodios de la naturaleza, la tierra estaría en manos de los terratenientes. Los fantasmas se convertían en *malik devotas.*

Controlar a los fantasmas significaba que los terratenientes podían apropiarse del poder que los fantasmas ejercían sobre la naturaleza, sobre las transacciones entre naturaleza y cultura, sobre los intercambios entre vivos y muertos. Si mediante calculados actos de generosidad, los maliks podían representarse a sí mismos como liberales mantenedores, la compra de fantasmas les permitía representar se como el fundamento de un universo ordenado.

La transformación de un fantasma en un *malik devata* mediante su compra por parte del terrateniente, significaba que la función del fantasma no era solamente mediar el intercambio recíproco entre naturaleza y cultura. El fantasma se identificaba con los intereses del malik, con una apropiación desigual de la naturaleza como tierra en propiedad. Así que, mientras en las prácticas rituales asociadas al ciclo agrícola el fantasma mediaba la transacción entre los muertos y los vivos, entre la naturaleza y la cultura, como un guardián de la propiedad del malik también vigilaba su campo y su cosecha. Castigaba el robo de los campos y cosechas del malik.[42] Pero eso no era todo, como ilustra el siguiente relato de robo y castigo:[43]

> Había un bhuinya cuya hija estaba casada con un hombre de Sakhwara. Un día ella enfermó. Ni siquiera podía ver bien: confundía a su suegro con su esposo y a su esposo con su suegro. Al llamar al *ojha,* éste reveló que Kol Baba, el *malik devata* de su casa paterna, era el causante de su enfermedad. Al pedírsele que recordara cualquier cosa que hubiera hecho que hubiera ofendido a Kol Baba, reveló que mientras sacaba arroz de la olla de barro para cocinar comida en la casa de su padre, había hallado unas monedas con las que se había quedado y que había llevado a la aldea de su esposo. El suegro de la mujer tenía que propiciar a Kol Baba para curarla de su aflicción espiritual.

La revelación de que la mujer bhuinya no había dicho nada del dinero que había encontrado en la olla de barro vino sólo tras el diagnóstico del *ojha* de que Kol Baba era el causante de su aflicción. Pero la implicación de la conexión hecha entre sus acciones y la aflicción espiritual era que el *malik devata* podía ofenderse incluso si el robo provenía de la casa de un kamia. Se daba más importancia a las relaciones entre kamias y maliks que a las otras. Además, este suceso articulaba una creencia que faltaba en otros contextos. Trataba a las posesiones del kamia como si fueran parte de la propiedad del malik, así que el espíritu ofendido por el robo de la casa bhuinya era el malik devata. Esta creencia era una representación extravagante del poder del malik: las prácticas rituales hacían más que reflejar las relaciones sociales.

A pesar de su asociación al terrateniente, el *malik devata* no era idéntico a su persona. Esto significaba que el símbolo del fantasma era flexible. Podía ser usado por los kamias para expresar su resentimiento hacia los terratenientes y que no podían declarar abiertamente. Por ejemplo, cuando Bithal Bhuinya se mudó de Kharhari a Bakraur antes de 1914-15 debido a una desgracia en su familia, coincidió con problemas que estaba teniendo con el terrateniente.[44] Uno de los dos hijos de Bithal murió cuando un pozo que cavaba para el terrateniente se derrumbó súbitamente sobre él. Era el *malikdevaţa* que había pronunciado un *dayan* sobre él. Fue en este tiempo que el terrateniente había quitado a Bithal Bhuinya la tierra que le había dado. Pero la razón que dio para abandonar Kharhari para ir a Bakraur no fue que había perdido su tierra sino que el fantasma se había vuelto malévolo hacia su familia.[45]

Una interrupción de las relaciones recíprocas con el terrateniente se ponía en paralelo con la inarmonía en las relaciones de mutualidad con la naturaleza. Una muerte repentina era tan perturbadora como la pérdida de la tierra. Pero una cosa no era causa de la otra. Bithal Bhuinya no atribuyó la acción del terrateniente al *malik devata* ni le echó la culpa al terrateniente de la muerte de su hijo. Los dos acontecimientos se relacionaban más por analogía que por una causalidad. Lo que se sabe de las prácticas de cultos a los espíritus de los bhuinyas expresa la creencia de que la naturaleza, la persona y la vida social existen como una unidad orgánica. Los ritos agrícolas, cultos ancestrales, la muerte, el nacimiento y las relaciones sociales son discursos analógicos entre el hombre y la naturaleza en los cuales los símbolos se tornan animados de significados apropiados a la situación.

La elección de la aflicción espiritual como la causa posible de la muerte expresaba la creencia de que había una inarmonía en las relaciones entre los diferentes elementos constitutivos del mundo orgánico. El diagnóstico de la aflicción era una indagación del estado del desorden social y la cura espiritual era el tratamiento

para la inarmonía social. El exorcista buscaba la representación de este desorden en la vida social. El que la muerte ocurriera cuando el hijo de Bithal estaba cavando un pozo para el terrateniente presumiblemente era la base “factual” para echarle la culpa al *malik devata* de la desgracia, más que a ningún otro fantasma. Pero lo que estaba involucrado aquí era una elección activa de significado. Al evocar el símbolo del *malik devata* para interpretar el hecho de la muerte prematura de su hijo, Bithal animaba el suceso con significados que eran pertinentes para las relaciones entre kamias y maliks. Como el terrateniente no era idéntico al fantasma, no era responsable de la muerte. Pero como el *malik devata* representaba relaciones sociales de desigualdad, la complicidad del malik en la muerte no era descartable del todo. Era esta cualidad ambivalente y polisémica del *malik devata* lo que lo convertía en un poderoso símbolo. Permitía la transmutación de las tensiones de las relaciones entre kamias y maliks en una disonancia de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

Las prácticas de cultos a los espíritus permitían una representación fantástica del poder del malik sobre sus labriegos. En los *malikdevotas,* el poder del malik para causar daño quedaba sumamente exagerado. El siguiente relato de la aflicción causada por un *malikdevata* subraya aún más este punto:[46]

> En Silaunja, el malik había comprado a Banaut y Banautin en el sur. Mataron al hermano de mi abuelo, a sus cuatro hijos y a sus nietos. El problema era que como el malik confiaba completamente en el hermano de mi abuelo, habitualmente pillaba de la cosecha del terrateniente por las noches y por ello gozaba de cierta prosperidad. Así que él y su familia fueron víctimas de Banaut y Banautin.

Cuando se sorprendía a alguien robando de los campos del terrateniente o de su patio de trillado, el empleado del malik lo azotaba y castigaba duramente.[47] Pero los que lograban salirse con la suya tenían que enfrentarse al *malik devala.* A diferencia del castigo infligido por los terratenientes, la ira de los sumamente poderosos *malik devatas* podía provocar una muerte prematura. Sin

embargo, la muerte desordenada e impredecible amenazaba a la reproducción cíclica de la muerte y la regeneración. Pero también lo hacía el robo. Como la naturaleza, en la forma de arrozales, llevaba la marca de las relaciones de desigualdad, una violación de las normas de transacción en la esfera social también perturbaba el orden natural de las cosas. Los *malik devatas* atacaban con una furia terrible para asegurar la reproducción de este orden. Su poder reproducía el del terrateniente. Pero no eran idénticos: en los *malik devatas,* el poder de los terratenientes se reconstruía en términos de una amenaza.

Algunas veces, para prevenir la aflicción espiritual, los kamias propiciaban a los *malik devatas* antes de ir a los sembradíos del terrateniente a robar grano. Pero una propiciación previa significaba que ya no se trataba de un robo desde la perspectiva de los fantasmas: se trataba de un regalo. Se puede argumentar que la generosidad del fantasma reflejaba simplemente la beneficencia que el terrateniente mostraba en ciertas épocas del año. Pero mientras la generosidad del terrateniente se basaba en la percepción colectiva de la reciprocidad desigual como una liberalidad, el regalo del *malik devata* se activaba al separar al fantasma de su relación con el malik. Mientras en un caso el beneficio se basaba en las relaciones sociales, en el otro se negaban las relaciones sociales. Una propiciación previa del fantasma establecía un intercambio recíproco entre los kamias y la naturaleza libre de la noción de propiedad.

El robo era un modo socialmente ilícito de redistribución de los recursos. A falta de métodos legítimos, los kamias recurrían al robo. Pero al hacerlo algunas veces cuidaban de representarlo como un acto lícito, un regalo. Sin embargo, éste no siempre era el caso. Según un relato, parece que la propiciación previa sólo se consideraba afortunada cuando las relaciones entre el *malik devata* y el terrateniente eran tibias:[48]

Sodhar Manjhi me dijo que su abuelo, Pancham Bhuinya, solía decir que los kamias propiciaban al *malik devata* cuando estaba enojado con el terrateniente. Entonces alguien podía incluso robar el grano del campo y nadie lo descubriría ni castigaría.

Por naturaleza, los fantasmas eran caprichosos. Por ello, como sugiere el relato anterior, los kamias estaban atentos a las señales que expresaran un distanciamiento temporal respecto de los terratenientes. En esas ocasiones, eran más proclives a correr riesgos y robar grano, con la esperanza de que el fantasma no los castigaría. La prueba de que el *malik devata* estaba temporalmente a disgusto con el terrateniente y de que el fantasma había recompensado la propiciación ofrecida por los kamias, se veía en los resultados del robo: si los kamias se salían con la suya sin daño alguno, era prueba de que el fantasma estaba distanciado del terrateniente. Pero también había ocasiones en que los fantasmas estaban fuertemente identificados con los terratenientes. En tales ocasiones, los fantasmas representaban el poder de sus terratenientes de formas fantásticas; entonces los fantasmas eran potencialmente malévolos, capaces de hacer mucho daño.

Cuando una mujer bhuinya dio a luz en la aldea de su esposo, el malik devata de su aldea natal anunció su llegada causando enfermedades en su familia.[49] Como la mujer había sido criada con grano que pertenecía al terrateniente, el *malik devata* reclamaba que había participado en el nacimiento de su hijo. Por ello, exigía una propiciación.[50] Se aplacó con una ofrenda apropiada y se le instaló en la casa como un *chalani devata* (literalmente, un fantasma viajero). No desplazaba al *malik devata* local, sino que, enajenado de su papel central como auspiciador de las operaciones agrícolas en su nuevo hogar, se volvía incuestionablemente malévolo; los brujos lo usaban para causar desgracias.[51] Como *chalani devata,* la identificación del fantasma con el terrateniente era completa, y ahora que estaba fuera de la aldea donde había sido *malik devata,* los kamias lo definían como un fantasma malévolo. Al hacerlo, los kamias ponían el poder del malik en una posición desfavorable.

Pero en la medida en que los kamias se abstenían de atribuir una malevolencia completa a los *malik devotas,* aceptaban la hegemonía general de los maliks.

En las situaciones en que los lazos de los *malik devotas* con el terrateniente eran más prominentes, el fantasma era maligno. Cuando la distribución de los recursos estaba involucrada, el fantasma estaba fuertemente identificado con el malik. Cuidaba su propiedad y representaba su poder como omnímodo. Subrayaba la relaciones entre kamias y maliks sobre cualquier otra. Pero en la esfera de la producción, su papel era diferente. Intervenía, junto con otros fantasmas, para facilitar la producción agrícola. En los ritos agrícolas, los lazos del fantasma se flexibilizaban para incluir a toda la comunidad. Cuando la distribución social y sucesión temporal de las tareas rituales del *asarhi puja* inscribían la práctica con relaciones sociales de desigualdad, todos los fantasmas, incluyendo al *malik devata,* intervenían en bien de la comunidad como un todo. En esas ocasiones, la conexión del *malik* devata con el terrateniente servía para representar su poder en términos benignos y el fantasma no tenía un carácter malévolo. Era precisamente debido a esta ambivalencia que el *malik devata* era eficaz como símbolo de la autoridad del terrateniente.

Aunque no existen registros orales ni escritos acerca de las prácticas de compra de fantasmas en el periodo precolonial, no hay razón para negar la posibilidad de su existencia en aquellos tiempos. Sin embargo, un rasgo de la práctica de comprar fantasmas era peculiar al periodo colonial. Éste se relacionaba con la reconstitución del poder rural sobre la base del control de la tierra en el periodo colonial. A diferencia del Bihar precolonial, cuando los maliks ejercían un control directo sobre la gente, el poder de los terratenientes en el periodo colonial se basaba directamente en la cantidad de tierras que controlaban mediante varios títulos de derechos de posesión de tierras. La apropiación de fantasmas como *malik devotas* en una época en que las relaciones sociales estaban

siendo reconstituidas mediante la apropiación de tierras dio una nueva dimensión a la dialéctica entre las prácticas de culto a los espíritus y las relaciones entre kamias y maliks.

Conclusión

Al igual que el Tío, el diablo adorado por los mineros bolivianos,[52] el *malik devata* representaba la subordinación de los bhuinyas a manos de los terratenientes. Pero mientras el Tío expresaba la enajenación de los mineros de la producción capitalista, como dice tan elocuentemente Michael Taussig, el *malik devata* de la Gaya colonial hacía eco del poder de los terratenientes sobre los kamias, basado en el control de la tierra. Es tentador concluir que los *malik devotas* simplemente reflejaban las relaciones de desigualdad entre terratenientes y kamias. Pero esto se opondría a la lógica de la práctica ritual. Siguiendo a Bourdieu, he argüido que los rituales no eran meras ejecuciones de reglas preexistentes. De hecho, las prácticas rituales eran acontecimientos dinámicos en los cuales las relaciones sociales se reconstruían activamente. Mediante la propiciación de antepasados y espíritus, la gente trataba de manejar las muertes "buenas" y "malas". Al hacerlo, convertían los cultos a los espíritus en una arena para la reproducción del orden social. Las prácticas rituales de casta alta separaban a sus espíritus ancestrales de los fantasmas de casta baja, pero, cuando lo requería la vida práctica, las castas altas también propiciaban a los espíritus de casta baja y reconocían una especialización ritual y una autonomía cultural a los bhuinyas. Las nociones culturales expresadas mediante estas prácticas pueden parecer contradictorias si buscamos su lógica fuera de la práctica. Pero vistas desde el punto de vista de los objetivos, estas prácticas aparentemente contradictorias eran coherentes: ambas restauraban

la armonía de las relaciones entre vivos y muertos. La compra de fantasmas poderosos, también, se conectaba a la tarea práctica de ayudar a la regeneración de los muertos, para dar vida a las semillas de la cosecha anterior. Pero en este proceso, el poder social de los terratenientes también se reproducía. Justo como algunas prácticas reproducían la jerarquía de castas, la compra, instalación y uso de *malik devatas* reproducían el dominio de los maliks. Las prácticas kamia respondían atribuyendo un carácter malévolo al fantasma en situaciones en las que estaba estrechamente identificado con el terrateniente. Fue mediante las articulaciones de tales creencias y estrategias opuestas que las prácticas de cultos a los espíritus reproducían las relaciones entre kamias y maliks.

NOTAS AL PIE

[1] Claude Meillasoux, en particular, ha subrayado el papel central de la reproducción en la producción. Véase su texto "From Reproduction to Production", *Economy and Society*, 1, 1 (1972). *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, de Jack Goody (Cambridge, 1976) encuentra correlaciones entre la organización de las unidades domésticas y el modo de producción agrícola sin establecer la estrecha relación que Meillasoux desarrolla entre la reproducción social de la unidad de producción y la organización de la producción. Mientras estos antropólogos tienden a tratar aquellas estrategias de reproducción relativas a las relaciones de parentesco, este ensayo se ocupa de la reproducción de relaciones entre clases.

[2] Jan Breman, *Patronage and Exploitation: Emerging Agrarian Relations in South Gujarat,* Berkeley y Los Ángeles, 1974.

[3] Con demasiada facilidad los estudiosos han aceptado la fantasía legal que atribuía la larga servidumbre de los labriegos a "préstamos" que éstos recibían de los terratenientes. Véase una crítica de esta visión y una interpretación alternativa en Gyan Prakash, "Production and the Reproduction of Bondage: Kamias and Maliks in South Bihar, *c.* 1300 to 1930s", tesis de doctorado, University of Pennsylvania, 1984, pp. 243-262.

[4] Véase un refinado tratamiento comparativo de la servidumbre desde el punto de vista de la ley de la oferta y la demanda en H. J. Niboer, *Slavery as an Industrial System,* 2a. edición, La Haya, 1910 (la. ed., 1900).

[5] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, 1977, pp. 22-30.

[6] La información oral y escrita usada en este ensayo se refiere al periodo comprendido aproximadamente entre 1850 y 1930. Además de utilizar referencias contenidas en la información oral misma, utilicé los vividos recuerdos que la gente de la región tenía de las operaciones de re catastro de tierras entre 1914 y 1915 y el terremoto de 1934 para fechar los sucesos referidos por mis informantes en sus testimonios.

[7] Véase un examen reciente de este punto en Ir fan Habib, "Agrarian Economy", en Tapan Raychudhuri e Irfan Habib (editores), *The Cambridge Economic History of India,* vol. 1, Cambridge, 1982, p. 57.

[8] Bihar State Archives (BSA), Patna Commissioner's Record, vol. 21 (1839), carta del Superintendente en funciones de Khas Mahals, con fecha del 10 de enero de 1839, al

Comisionado de rentas en funciones, Patna Division. Véase asimismo Francis Buchanan, *An Account of the Districts of Bihar and Patna in 1811-12*, vol. 2, Patna, 1936, p. 564.

[9] Esto se infiere de la historia oral recogida durante mi trabajo de campo que llevé a cabo entre 1981 y 1982 y de la información resumida sobre la composición en castas de casi todas las aldeas del distrito de Gaya, contenida en "Village Notes", Gaya Collectorate Record Room (GCRR), reunida durante las operaciones de re catastro de tierras de arriendo entre 1911 y 1918.

[10] Véase un examen de las evidencias orales y escritas sobre este punto en Prakash, "Production and the Reproduction of Bondage", capítulos II y III.

[11] *Ibid.,* pp. 145-151.

[12] Esto se analiza en detalle en *ibid.,* capítulo IV.

[13] Sobre el creciente control de tierras mediante títulos legales por parte del monaste rio Bodh Gaya, véase Government of Bengal, *A Brief History of Bodh Gaya Math, District Gaya*, compilado por Rai Ram Anugrah Narayan Singh Bahadur bajo las órdenes de G. A. Grierson, Calcuta, 1893, pp. 16-18.

[14] L. S. S. O'Malley, *Bengal District Gazetters: Gaya,* Calcuta, 1906, p. 74 *(GDG).*

[15] *GDG*, p. 77. La palabra *bhut* significa fantasma y *dak* quiere decir brujo. Pero la gente usa ambos términos juntos para referirse a los espíritus. Cuando *dak* se usa sola, casi siempre es para referirse al espíritu de un brujo fallecido.

[16] Esta creencia se ve en la siguiente declaración de Karu Manjhi, quien de niño se mudó de su tierra natal, Kajri, a casa de su esposa en Sheorajpur en algún momento antes de 1914 y 1915: "Mi padre murió hace mucho tiempo (antes de 1934). Murió en Kajri. Desde que llegué a Sheorajpur, erigí un *pinda* [altar] para él aquí. Aunque su *kriya-karma* [rito mortuorio] se hizo en Kajri y su cuerpo regresó al polvo allí, su *preta* hubiera vagado por Kajri dando problemas si no hubiera levantado un *pinda* para él". Relato oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 6 de febrero de 1982.

[17] Al referirse al terremoto, Karu Manjhi se acordó de haber pedido al *preta* de su padre que lo protegiera. "Podía hacerlo porque era un *preta.* Podía ver todo lo que nosotros no podemos. Me advirtió una vez que la *dayan* [bruja] podía hacer que mi techo se derrumbara si no propiciaba a los *daks.* Así lo hice y no pasó nada". (Testimonio oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 6 de febrero de 1982.) Curiosamente, en los proverbios relacionados con la agricultura, se atribuía el poder de predicción al *dak* y *dakin* (fantasma femenino). Esto es evidente en aforismos recogidos por George Grierson a fines del siglo

XIX. “Si Aradra [el asterismo lunar correspondiente al final de junio y principios de julio] no llueve al comienzo, y Hathiya [el asterismo lunar correspondiente a los primeros quince días de octubre] al final, dijo Dak, oíd, O Bhillari, el cultivador será devastado”. Véase George Grierson, *Bihar Peasant Life,* Calcuta, 1885 (reimpresión, Delhi, 1975), p. 276. Otro proverbio parecido recogido por Grierson es éste: “‘Cuando las nubes vuelan como las alas de la perdiz y cuando sonríe una viuda’, dijo Dak, ‘oíd, o Dakini, aquélla habrá de llover y ésta habrá de casarse’” (p. 280). La atribución de la facultad de predicción a los fantasmas concuerda bien con la creencia de que los espíritus podían ver cosas que los vivos no.

[18] *GDG,* p. 78.

[19] No encontré ningún relato de aflicción espiritual originado por antepasados heroicos como Tulsibir o cualquier otro bir.

[20] Véase GDG, p. 77. En general, encontré que los nombres de tales espíritus terminaban en general en *dak o daño.* Aunque el significado de estos sufijos en sus raíces aparentemente sánscritas es demonio, los espíritus con estos nombres no siempre se consideraban malignos. Al describir a estos espíritus, a menudo los informantes usaban el término *balwan* (poderoso) y *khatarnak* (peligroso). La atribución de un conocimiento del futuro de carácter benéfico a los fantasiuas en los proverbios relacionados con la agricultura (véase la nota 17) sugiere que los *daks* no siempre se consideraban malignos.

[21] Relato oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 6 de febrero de 1982.

[22] Relato oral de Kara Manjhi, Sheorajpur, 6 de febrero de 1982. Ramjani, según mis informantes, murió poco después del censo fiscal y operaciones de re catastro de tierras y antes del terremoto de 1934, por lo que debió convertirse en espíritu entre 1914 (cuando se realizaron las tareas del re catastro en la aldea) y 1934, cuando se convirtió en un espíritu. Aunque le llamaron *malik devata,* Ramjani Dak era diferente de los fantasmas al servicio del terrateniente, los cuales también recibían el nombre de *malik devata.* Los *malik devatas* ancestrales eran solamente poderosos fantasmas ancestrales pero su dominio no iba más allá de los confines de la casa.

[23] *GDG,* p. 78.

[24] Casi todos los relatos de desgracias causadas por espíritus se relacionaban con fantasmas más que con antepasados que habían muerto de muerte natural. Al hablar de casos de desgracias originadas por espíritus poderosos, los informantes mencionaron a los *daks* y *daño* más que a espíritus ancestrales. Los pocos casos que encontré de daño causado por antepasados tenían que ver con una propiciación insuficiente de los

antepasados. Por ejemplo, el padre de Keso Bhuinya fue alguna vez afligido por sus antepasados cuando los ofendió por no hacerles ofrendas suficientes. Keso concluyó este relato señalando que los antepasados eran "espíritus apacibles. Se sientan y cuidan de ti, te protegen". (Testimonio oral de Keso Bhuinya, Bakraur, 12 de febrero de 1982.)

[25] Maurice Bloch y Jonathan Parry, "Introduction", en *Death and Regeneration of Life,* Cambridge, 1982, p. 15.

[26] Testimonio oral de Keso Bhuinya, Bakraur, 12 de febrero de 1982. Sin duda esto refleja la creencia en la actualidad. Pero no hay razón para pensar que hay alguna diferencia respecto de los tiempos pasados. De hecho, Keso Bhuinya dijo que su padre le dijo a él lo mismo cuando su abuelo murió.

[27] *GDG,* p. 77.

[28] Testimonio oral de Chandra Shekhar Lall, Bakraur, 4 de septiembre de 1982.

[29] Gran parte de lo anterior se basa en la descripción de O'Malley. Véase *GDG,* pp. 62-72, *passim.*

[30] Por todo el sur de Gaya, los bhuinyas eran vistos como especialistas en ritos para el culto a los espíritus. S. C. Roy informaba en 1932 que por todo Chota nagpur los descendientes de los primeros habitantes fungían invariablemente como especialistas en ritos de adoración a los espíritus. Véase su "Report of Anthropological Work in 1930-1931: Chotanagpur, the Chutias and the Bhuinyas", *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, 18 (1932), pp. 51-78.

[31] Lo que sigue se basa en el testimonio oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 6 de febrero de 1982.

[32] Bourdieu, *Outline*, p. 109.

[33] Testimonio oral de Panchu Bhuinya, Sheorajpur, 3 de septiembre de 1982.

[34] Recuerdos de estos fantasmas y de incidentes asociados a ellos estaban muy difundidos en Gaya. Pero éstos eran diferentes de los *malik devatas* que reinaban dentro de las casas.

[35] *GDG*, p. 76.

[36] Testimonio oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 16 de febrero de 1982.

[37] "Una característica peculiar del poder de los *ojhas* sobre los *bhuts* se ve en el hecho de poder comprarlos y venderlos, y se dice que eso lo hacen algunas castas bajas de las partes selváticas al sur del distrito. £1 *bhut,* cuando está bajo el control apropiado, es una valiosa posesión y se vuelve un artículo comerciable. Cuando se ha cerrado una venta, el

ojha entre ga un cilindro de bambú tapado con corcho que se supone contiene al *bhut*: este objeto se lleva después al lugar (normalmente debajo de un árbol) en el que se espera que el bhut habite en el futuro". *GDG*, p. 76.

[38] *GDG*, p. 76.

[39] BSA; Gaya Collectorate Records, vol. 4a., carta del Magistrado Delegado de Nawada, fechada el 10 de mayo de 1852.

[40] GCRR: "Village Notes", Barachatti thana no: 266, village Charaili.

[41] GCRR: "Village Notes", Barachatti thana no: 266, village Charaili.

[42] *GDG,* p. 76.

[43] Testimonio oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 16 de febrero de 1982. Según Karu Manjhi, supo de este incidente por Sodhar Bhuinya, quien, a su vez, lo había oído contar a su abuelo, Pancham Bhuinya. Aparentemente, sucedió durante la vida de Pancham Bhuinya. Como Karu era un niño pequeño durante la época del re catastro entre 1914 y 1915 y como, según él, Sodhar Bhuinya era mayor que él (ya trabajaba en la agricultura como un kamia cuando Karu era un niño), la fecha de este incidente que sucedió durante la vida de Pancham Bhuinya se puede ubicar en pleno siglo XIX.

[44] Testimonio oral de Keso Bhuinya, Bakraur, 13 de febrero de 1982. Como Bithal Bhuinya murió antes que Pyare Lall, cuya muerte, según los registros de su familia, sucedió en 1926, se puede fechar este incidente en los primeros años del presente siglo.

[45] Esto fue lo que le dijo su abuelo a Keso.

[46] Testimonio oral de Bangali Manjhi, Bakraur, 16 de febrero de 1982. Según esta persona, esto sucedió después de las operaciones de re catastro entre 1914y 1915, pero no me fue posible determinar una fecha más precisa.

[47] Testimonio oral de Karu Manjhi, Sheorajpur, 3 de marzo de 1982.

[48] *Ibid.*

[49] Testimonio oral de Deoki Bhuinya, Bakraur, 16 de marzo de 1982.

[50] Ésta fue la explicación ofrecida por mis informantes. Desde luego, sólo se sabía de la llegada del *malik devata* si ocurría una desgracia. De otro modo, presumiblemente no se sabría que el fantasma había viajado hasta la aldea nupcial de la mujer. Esta práctica da lugar a una interesante especulación. ¿Acaso indica esto que los maliks ejercían un estrecho control sobre la progenie de los kamias en el pasado, que en virtud de su autoridad y poder, incluso sobre aldeas y tierras que no poseían directamente, controlaban los círculos matrimoniales de sus kamias? El control de los varones mediante una variedad

de transacciones y el dominio sobre la progenie de las mujeres mediante el cerrado control del matrimonio y mediante fantasmas les habría dado un mando sobre la producción y la reproducción. Sin embargo, una vez que el poder del malik quedaba definido estrictamente por el control de la tierra, como sucedió en el periodo colonial, semejante estrategia de dominación sobre la progenie de las mujeres que vivían en tierras que no poseía directamente no habría funcionado.

[51] Abundan los recuerdos de incidentes en los que se cebaba la malevolencia de los espíritus contra los enemigos de uno. Recogí un relato que se trataba de un campesino, Prasad Mahto, quien echó a Bhainsasur (que había llegado a Bakraur como un *chalani devata)* en contra su propio cuñado porque había tomado una mazorca del campo de Prasad Mahto sin su permiso. Poco después, el cuñado murió. Testimonio oral de Bangali Manjhi, Bakraur, 16 de febrero de 1982.

[52] Véase Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980, 3a. parte.

TRADICIONES DEL HINDUISMO NO DEPENDIENTE DE LA CASTA: EL KABIR PANTH

David N. Lorenzen
El Colegio de México

Una revisión de las discusiones teóricas más importantes entre los antropólogos actuales sobre la relación de las tradiciones culturales indias con la casta y la división en clases sociales revela la existencia de dos conjuntos generales de preocupaciones conceptuales. En primer lugar, durante el periodo que va aproximadamente de fines de la segunda Guerra Mundial a mediados de los años sesenta, los conceptos teóricos que despertaron más interés, a saber, los de la “Gran Tradición” y la “Pequeña Tradición”, originados por Redfield y Singer, y el de “sanscritización” asociado a Srinivas, sorprendentemente minimizan e incluso rechazan cualquier intento serio de distinguir valores e instituciones culturales de grupos de casta alta y baja, aún menos los de clases sociales. Consideraron a la cultura de los grupos de casta baja o bien representativa de la Pequeña Tradición relativamente libre de la contaminación de la Gran Tradición, o bien un prototipo escasamente sanscritizado de la cultura de casta alta. A

fin de cuentas, esto se reduce a lo que Joan Mencher (1974) ha llamado una visión “desde arriba hacia abajo”, ya que acepta tácitamente que la cultura de casta alta es generalizadamente normativa. El influyente libro de Louis Dumont *Homo hierarchicus* (1972), publicado por vez primera en 1966, lleva este argumento a un grado mayor. Dumont afirma que los valores socioculturales básicos que sustentan a la civilización india —ante todo la valoración positiva de la jerarquía basada en una distinción entre lo puro y lo impuro— son, en *esencia,* los mismos en todos los niveles sociales.

Un segundo conjunto de preocupaciones conceptuales ha caracterizado a un grupo de estudios antropológicos que han aparecido desde más o menos mediados de los años sesenta. Estos estudios intentan analizar las tradiciones culturales de los grupos de clase baja, especialmente los intocables, con más detalle. En este grupo hay trabajos de Pauline Mahar Kolenda (1958, 1960, 1964), Owen Lynch (1969, 1972), Eleanor Zelliot (1966, 1970, 1980), Michael Moffatt (1979), Mark Juergensmeyer (1980) y Ravindra Khare (1983). Con la notable excepción de Moffatt, la mayor parte de estos estudiosos han hecho énfasis en que hay diferencias significativas en las tradiciones culturales de los hindúes de clase baja en comparación con los hindúes de “casta”, sobre todo en el área de la ideología sociorreligiosa. Unos cuantos académicos —particularmente Robert J. Miller (1966), Juergensmeyer (1980, 1982) y Gail Omvedt (1980)— han sugerido que existe una tradición cultural “paralela”, “alternativa” o “contraria” animada ya por los intocables, ya por los adivasis [nombre dado a los pueblos tribales aborígenes de la India]. Tal tradición, según creo, existe. No obstante, mi estudio del Kabir Panth sugiere que la base social de esta tradición alternativa del hinduismo no dependiente de la casta también abarca un gran número de personas que provienen de castas un poco más altas, que pertenecen a la categoría

gubernamental de las Clases Atrasadas, casi todas consideradas compuestas de sudras (Lorenzen 1981a, 1986).

El argumento de Omvedt (1980), que esta “Anti-Gran Tradición" se deriva de la cultura adivasi, no es convincente. Es verdad que históricamente la raíz tanto del hinduismo de casta como del hinduismo no dependiente de la casta nace de alguna forma de cultura folklórica tribal, sea aria o no, y que en las áreas marginales muchos grupos sociales todavía están en la frontera entre estructuras sociales y culturas tribales y no tribales. No obstante, la tradición alternativa o contraria, como de hecho implican las palabras “alternativa” o “contraria”, lleva la marca inequívoca de su condición de tradición de reacción y de subordinación condicionada por la hegemonía de la cultura y sociedad hindúes de casta y que es sólo parcialmente independiente de éstas.

Debe notarse también que ni el hinduismo de casta ni el no dependiente de la casta son suficientemente homogéneos como para ser considerados entidades culturales singulares e indiferenciadas. Sin embargo, al mismo tiempo las variadas manifestaciones de cada hinduismo tienen muchas características en común, cierto aire de familia. Esto es cierto para ambos a nivel de las Pequeñas Tradiciones locales que no constituyen un patrón generalizado, y a nivel de las Grandes Tradiciones más difundidas y codificadas. Por esta razón, es más apropiado identificar *dos* conjuntos de tradiciones: las grandes y pequeñas tradiciones del hinduismo de casta, y las grandes y pequeñas tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta, cada cual con sus múltiples variantes. La reciente rehabilitación del concepto de Pequeña Tradición —bajo el nombre de “religión popular” o “hinduismo popular”— fomentada por Charles F. Reyes (1983), Lawrence A. Babb (1975, 1983) y otros, virtualmente sigue ignorando las significativas diferencias entre el hinduismo de casta y el hinduismo no dependiente de la casta, o cuando menos muestra poco interés en dichas diferencias.

La naturaleza y límites de estas diferencias son en gran medida determinadas, me parece, por la hegemonía que las castas altas ejercen sobre las bajas en la sociedad hindú. La mejor manera de entender cómo opera esta hegemonía es compararla con el modelo de consenso de la sociedad y cultura india propuesto por Louis Dumont y Michael Moffatt.

EL MODELO DEL CONSENSO *VERSUS* LA HEGEMONÍA

La obra *An Untouchable Community in South India* (1979) de Moffatt, representa un esfuerzo consistente por aplicar las ideas de Dumont, tal como se presentan en *Homo Hierarchicus,* a un estudio de la cultura religiosa de una comunidad rural intocable en Tamilnadu. Muchas de las críticas que se han dirigido contra Dumont también se pueden dirigir a Moffatt, *mutatis mutandis*. Estas críticas incluyen objeciones a su metodología deductiva, sesgo brahmánico e inadecuada perspectiva histórica y comparativa (Madan 1971; Marriott 1969). En el caso de la obra de Moffatt, empero, se destacan especialmente dos tópicos: el concepto de un consenso de valores y la relación entre el comportamiento y los valores.

La idea de un generalizado consenso social es la pieza clave de todo el argumento de Moffatt. Afirma (1979: 98) que existe en la sociedad aldeana que estudió "un profundo consenso cultural acerca de los supuestos cognitivos y evaluadores del sistema como un todo". Dicho de otro modo, afirma que los intocables esencialmente *estánde acuerdo* con los valores de los demás miembros de la sociedad. El poder unilateral que las castas altas ejercen para explotar a los intocables es relegado a una dimensión totalmente diferente de este consenso (1979: 64): "Endavar es como la mayor parte de las aldeas tamiles en que sus castas más bajas son mantenidas en su lugar —en un sistema en el cual todos

concuerdan en su definición y valores culturales— por el poder efectivo de las castas altas".

Este argumento, basado directamente en Dumont, afirma así que los intocables aceptan completamente el sistema sociocultural en general; lo que no aceptan es sólo su lugar en ese sistema. El problema de este argumento es que depende de una interpretación claramente equivocada de cómo funciona el consenso dentro de los límites de una estructura social autoritaria, pues la sociedad india no es simplemente jerárquica, sino también autoritaria. De hecho, para sobrevivir, una jerarquía basada en el nacimiento *tiene* que ser autoritaria. Éste es el punto, simple pero crucial, en el que insiste reiteradamente G. Berreman (1967, 1971, etc.) en su prolongado debate con Dumont.

El consenso que rige en la sociedad india es un consenso bien adaptado al sistema social autoritario en el que opera. Este sistema exige la apariencia de un acuerdo, pero de hecho funciona sobre la base de un consentimiento o conformidad reacia y claramente a medias de los miemboros subordinados de la sociedad, no de su acuerdo. Esta especie de control sociocultural por medio de una presión "moral" apoyada a fin de cuentas por la fuerza de la clase dominante y el consentimiento de las clases subordinadas corresponde estrechamente a lo que Antonio Gramsci quiso decir con el término "hegemonía".[1] Es más exacto decir que las castas y clases altas de la sociedad india ejercen esta especie de control hegemónico sobre toda la sociedad que decir que el sistema opera de forma autónoma mediante algún consenso omnímodo.

El análisis de Moffatt de la relación entre comportamiento y valores se deriva de su interpretación de la naturaleza del consenso. Como, desde su punto de vista, las personas de condición alta y baja en la sociedad aldeana se hallan en un acuerdo substancial sobre los valores sociales, no hay necesidad de suponer la existencia de ninguna "disyunción" significativa, ya entre el comportamiento y los valores de sus sujetos intocables, ya entre sus

valores y los valores de los hindúes de casta. Empíricamente, esto es sencillamente falso, no sólo según la evidencia presentada en otros estudios sobre los intocables, sino incluso según la evidencia citada por el propio Moffatt. Su principal prueba de un consenso armonioso entre, por una parte, comportamiento y valores, y, por la otra, entre valores del hinduismo de casta y valores del hinduismo no dependiente de la casta, de hecho se basa en una armonía empíricamente observada entre el comportamiento hinduista de casta y el comportamiento hinduista no dependiente de la casta, cuyo supuesto es que según se comporte la gente, así piensa. Cualquiera que sea la validez de esta proposición en otros contextos, ciertamente no es verdad en el de un sistema hegemónico como la sociedad de castas, donde el comportamiento de las castas bajas es regulado por las castas altas mediante un consentimiento basado a fin de cuentas en la coerción económica y política.

Respecto de la religión, Moffatt afirma que “toda entidad, relación y acción fundamental que se encuentra en el sistema religioso de las castas altas también se encuentra en el sistema religioso de los intocables”. Acerca de las instituciones a las cuales los intocables no pueden tener un acceso directo, como los templos hindúes de casta, dice que sencillamente son “duplicadas” por los intocables. En cuanto al *comportamiento,* distinguido de los valores e ideología religiosos, apenas hay necesidad de cuestionar el análisis descriptivo de Moffatt de las prácticas de los intocables en términos de semejante duplicación de las prácticas de las castas altas. Sin embargo, es necesario cuestionar su supuesto según el cual esta duplicación de comportamiento también implica una duplicación del contenido ideológico.

Se puede aceptar que dentro del contexto de la aldea rural del sur de la India que estudió, la hegemonía ejercida por los hindúes de casta es evidentemente mucho más abarcadora que en las áreas menos rurales o en las partes de la India donde otras tradiciones

religiosas, como el islam, el cristianismo o el Sikh Dharma, han tenido mayor influencia, y donde existen sectas como el Kabir Panth que aportan versiones de las Grandes Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta. También hay que reconocer que las Grandes Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta son tradiciones incompletas, subordinadas, muchos de cuyos rasgos llevan la marca obvia del hegemónico hinduismo de casta. No obstante, las diferencias entre el hinduismo de casta y el hinduismo no dependiente de la casta son significativas incluso en el contexto de una aldea como la que estudió Moffatt, como trataré de mostrar en lo que sigue.

COMPORTAMIENTO RELIGIOSO E IDEOLOGÍA EN EL HINDUISMO NO DEPENDIENTE DE LA CASTA

La actitud del Kabir Panth hacia los ritos y costumbres del hinduismo de casta es ambigua. Las canciones del propio Kabir muestran una iconoclasia tan militante que resulta bastante consistente suponer que tenía la intención de romper tanto con el islam como con el hinduismo y establecer una tradición religiosa independiente. Sin embargo, sus seguidores parecen haber llevado pronto a su secta hacia la órbita del hinduismo no dependiente de la casta. En los tiempos de Kabir, el representante principal de esta forma de hinduismo parece haber sido la secta o tradición de los yoguis Naths o Kanphata. Esto ayuda a explicar la marcada influencia de los Naths tanto sobre el propio Kabir como sobre el incipiente Kabir Panth. Esta influencia declinó gradualmente, empero, y los sadhus [asceta mendicante] del Kabir Panth gradualmente adoptaron un hinduismo de casta. No obstante, las tradiciones de este Panth conservan un carácter “no dependiente de la casta” bastante singular. Los ritos del ciclo de vida de los seguidores laicos de este

Panth rara vez varían de los de las castas a las que pertenecen. Como éstas son castas bajas, los ritos del ciclo vital son los de las Pequeñas Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta. Muchos de estos ritos son similares a los de los hindúes de casta, pero son decididamente menos elaborados. Bernard Cohn (1959: 208) los ha llamado "pálidos reflejos de lo que hacen las castas altas". Además, muchas castas bajas permiten el divorcio, que las viudas y divorciados se vuelvan a casar y la sepultura de los difuntos, costumbres generalmente prohibidas en el hinduismo de casta.

Las prácticas y costumbres rituales cotidianas de los miembros del Kabir Panth también siguen el patrón establecido en cada casta con dos importantes excepciones: este Panth prohíbe tanto el consumo de carne como la ingestión de sustancias embriagantes. Como muchas castas bajas permiten estas costumbres, esto se puede considerar legítimamente un ejemplo de sanscritización orientada hacia el hinduismo de casta. Estas prohibiciones también sirven como una especie de símbolo de identificación para distinguir a los seguidores del Panth de sus compañeros de casta. Las costumbres cuya adopción o abandono pueden suscitar la oposición de los hindúes de casta por lo general no se tocan. Así, el Panth no fomenta especialmente entre sus seguidores el uso del lazo sagrado o de otros símbolos de condición de casta alta, la adquisición de tierras o rehusarse a practicar ocupaciones impuras si pertenecen a aquellas castas a las que se acostumbra sujetar a estas restricciones.

Respecto al culto a los dioses, peregrinaciones, festividades anuales y ceremonias religiosas tocantes específicamente al Kabir Panth, éste promueve un comportamiento distintivo entre sus miembros, tanto sadhus como laicos. La propia iconoclasia de Kabir lo condujo a cubrir de desprecio la adoración de ídolos, las peregrinaciones, festividades, circuncisión y la preocupación exagerada por la pureza ritual. Sus seguidores han incorporado

algunas de estas prácticas al Panth, pero esto se ha hecho de una manera digamos ambigua, que participa más del carácter de la "substitución" que del de la "duplicación" de las prácticas del hinduismo de casta.

El principal rito especial de la secta es el *chauka,* el cual ha sido descrito con algún detalle por Kedarnath Dvivedi (1965). Parece no haber ningún equivalente exacto en el hinduismo de casta. En contraste, la iniciación de los laicos a la secta sigue el patrón general de las iniciaciones religiosas hindúes. El *mahant* [jefe religioso] o sadhu que funge como gurú para el iniciado le da a éste un collar de una sola cuenta hecha de madera de *tulsi* y le imparte un *mantra* [oración, conjuro] propio de la secta. Sin embargo, las mujeres, así como los hombres, pueden ser iniciadas, una costumbre que habitualmente no se permite en el hinduismo de casta. La adoración de ídolos sigue estando prohibida, aunque uno que otro de los *maths* [monasterios] de la subsecta Dharmadasi poseen grandes imágenes de Kabir, y todas las subsectas excepto la Burhanpur y sus ramificaciones permiten la exhibición de pinturas o carteles con la imagen de Kabir. En general, el libro sagrado de la secta, el *Bijak,* sirve de importante objeto de culto. Ejemplos análogos de iconoclasia y de culto de libros sagrados se encuentran en otras sectas hindúes no dependientes de la casta como el Shiva-Narayani Panth, el Dadu Panth y el Sikh Dharma, ahora separado del hinduismo.

Se desanima a los adeptos laicos del Kabir Panth a acudir a adorar a los templos hindúes o a participar de manera oficial en las festividades hindúes más importantes. La principal festividad de la mayor parte de las ramas de este Panth es la Kabir Jayanti, o cumpleaños de Kabir, el cual se celebra todos los veranos en el día de luna llena del mes *jyeshtha* (mayo-junio) con grandes banquetes comunales *(bhandara*) en los principales *maths.* Banquetes más modestos se celebran en las fiestas de Guru-purnima y Mahar Sankranti observadas por todos los hindúes. El banquete principal

de la subsecta Dharmadasi se celebra el día de la Magh-purnima en invierno.

Siempre, estos *maths* —especialmente los *maths* de Kabir Chaura en Varanasi y Magahar (respectivamente el lugar de nacimiento y muerte de Kabir)— sirven de centros de peregrinación, pero algunos sadhus se avergüenzan un poco de esto en vista del rechazo del propio Kabir a las peregrinaciones. Un panfleto reciente publicado por el *math* de Kabir Chaura en Varanasi llama a esos sitios “centros de antiperegrinación” *(pratitirtha)* (Singh 1981: 5-6).

En los *maths* la rutina diaria de los deberes religiosos de los sadhus incluye ceremonias matutinas y vespertinas, las cuales se caracterizan por muchos elementos sanscritizados, como el *arati,* toque de campanas, y adoración del gurú, pero el elemento más importante es la recitación en grupo del *Bijak* de Kabir, que dura una hora y se hace todas las noches. Los tabúes de impureza, incluyendo los que tienen que ver con la preparación y consumo de alimentos, no son observados por los sadhus o entre los sadhus y sus seguidores laicos. Sin embargo, entre ellos, los seguidores laicos en general siguen los tabúes de impureza de sus propias castas, excepto en ocasión de los banquetes de los *maths,* cuando todos comen sentados en una larga *pangat* [fila].

Es en cuanto a los valores religiosos —en especial cuando coinciden con intereses sociales, económicos y políticos— que las diferencias entre el hinduismo de casta y el hinduismo no dependiente de la casta resultan más evidentes y significativas. Este espacio cultural puede denominarse “ideología religiosa”. Es aquí que el modelo omnímodo del consenso fracasa con más claridad, pues bajo las condiciones de hegemonía, las castas altas pueden dirigir de una manera mucho más efectiva las acciones de las castas bajas que sus pensamientos. Mark Juergensmeyer (1980: 23) ha enunciado este punto con claridad: “[La] aceptación de acciones de comportamiento [por parte de los intocables] no significa necesariamente que acepten los *conceptos* que animan

tradicionalmente estas acciones. Las creencias de los aldeanos de casta baja, así como las de muchos otros pobladores de las aldeas, son bastante diferentes de las de la ‘alta tradición’”. Años antes, Bernard Cohn (1959: 207) hizo un comentario similar: “los chamars [casta baja que se distingue por trabajar con las vacas muertas y su piel] parecen carecer de muchos de los valores y conceptos asociados al hinduismo de la Gran Tradición […] Al preguntársele la razón de su condición tan baja contestaban que era el destino el que los había colocado en esta posición baja”.

Podemos examinar de manera conveniente las principales diferencias entre las ideologías religiosas del hinduismo de casta y el hinduismo no dependiente de la casta bajo las siguientes categorías: *i)* mitos del origen social, *ti)* el concepto de impureza, *iii)* la teodicea del *karma y samsara, iv) bhakti* y gracia *(prosada),* y *v)* dios “con atributos” (*saguna)* en contraste con dios “sin atributos” (*nirguna*). Este examen supondrá en el lector un conocimiento básico de las creencias de las Grandes Tradiciones del hinduismo de casta con respecto a estos temas.

Los mitos del origen social profesados por los grupos sociales de casta baja casi siempre manifiestan que su baja condición social actual de alguna manera no es merecida. Típicamente, atribuyen una caída anterior en la condición social a la acción imprudente o insensata de algún antepasado del grupo, a un accidente provocado por el destino o a las trampas de un brahmán o de otra persona de casta alta. El análisis de Owen Lynch (1972: 99-106, 1969: 62-75) de los dos diferentes mitos del origen adoptados por los Agrá Jatavs cuidadosamente distingue las implicaciones sociales de cada uno. En uno de los mitos, los Jatavs, que pertenecen al grupo intocable de casta chamar, afirman ser descendientes de chatrias que “se habían disfrazado de chamars para escapar de la ira del brahmán mítico Parashuram” (Lynch 1972:100). El segundo mito fue construido por B. R. Ambedkár. Atribuye el origen de todos los intocables a gente indígena, budista, que fue conquistada por los

brahmanes. Los budistas sólo comían carne de vaca si no se había sacrificado la res ex profeso para consumirla como alimento, pero los brahmanes igual las sacrificaban que las comían. La gran popularidad del budismo convenció a los brahmanes de prohibir el consumo de carne de res y a tratar a los budistas, que seguían comiendo carne de vacas muertas, como intocables. Estos budistas fueron los antepasados de los intocables contemporáneos.

Lynch (1972: 101) nota que ambos mitos afirman que los jatavs no son intocables verdaderamente y así "intentan dominar y explicar la apremiante contradicción en la cual los jatavs se creen iguales a otros hombres, aun cuando ven que reciben un trato desigual al de otros hombres". Sin embargo, en el mito chatria el problema básico es simplemente un problema de "falsa identidad". Los jatavs son en realidad chatrias. Lynch comenta que "esta definición de la situación era consistente y congruente con el sistema de castas y con intentos de cambiar de posición dentro de él mediante la sanscritización". La idea básica es correcta, pero aquí Lynch podría estar subestimando la medida en que la atribución de diferencias de casta a sucesos históricos, más que a una impureza innata, representa un ataque indirecto a la legitimación religiosa de todo el sistema. El mito budista obviamente es mucho más directo. Lynch (1972: 101 y 102) concluye que lo que lo anima es "su definición de la situación presente de los jatavas como una injusticia, una usurpación por parte de brahmanes intrusos de su herencia y derechos legítimos. Por ello, el mito no sólo legitima los sentimientos y actividades anti-casta, antibrahmán y anti hinduismo, sino que de hecho niega la legitimidad del propio sistema de castas".

Michael Moffatt analiza un conjunto análogo de mitos que se hallan en los parias intocables que estudió en el distrito Chingleput de Tamilnadu. En el más complejo de estos mitos, cuatro hijos nacieron de la mujer Aadi y del dios Shiva. La paráfrasis de Moffatt continúa de esta manera (1979: 121):

> Los dioses quedaron satisfechos de que todo estuviera completo, excepto la creación de las castas. Así que la planearon. Según su plan, los cuatro hijos, ya adultos, recibieron un día el mandato de cocinar carne de vaca. El hijo mayor se ofreció para cocinar. Mientras cocinaba, los otros tres hermanos se sentaron a su alrededor, mirándolo cocinar. Cuando hervía la carne, un pedazo cayó de la olla. El hijo mayor lo vio caer al suelo y pensó que daría mala reputación a su cocina. Así que, con buena intención, lo escondió debajo de un montón de ceniza. De inmediato los demás hermanos lo acusaron de robo y lo regañaron por robar un gran pedazo de carne para sí. Le gritaron *"paraiyaamaraiyaade*" ("paraiyan, no escondas [eso]"). Al final el hermano mayor se vio obligado a vivir separadamente y fue llamado "paraiyan".

Un segundo mito prolonga la historia otro poco y cuenta cómo el paraiyan original perdió el favor de Shiva tras dejarse engañar tontamente por un reddi [miembro de una casta agrícola] y un vellalar [miembro de otra casta agrícola]. Moffatt, (1979: 122) fiel a su tesis, prefiere restar importancia al hecho de que el paraiyan fue acusado *falsamente* e injustamente excluido por sus hermanos y de manera poco convincente arguye que "la mala acción que creó la caída se debió a prácticas impuras al cocinar". De cualquier modo, la afirmación social más obvia del mito es de hecho que el paraiyan original no sólo es hermano de los otros, sino el mayor y de más alto estatus.[2]

Las actitudes de los intocables hacia la impureza, hasta cierto punto, están implícitas en los mitos anteriores, los cuales rechazan claramente la idea de que los intocables poseen una impureza innata. Juergens-meyer (1980: 23 y 24, 1982: 99 y 100) observa que aunque los intocables observan realmente las costumbres de deferencia y reserva ritual hacia las personas de castas más altas y bajas que la suya, a menudo conceptúan estas costumbres en términos de tabúes ordenados por dios o de naturaleza totémica más que de contaminación. Además, entre ellos no observan (y siguiendo una lógica estricta no pueden hacerlo) los tabúes de contaminación, incluso en asuntos no ligados directamente a los aspectos contaminantes de sus ocupaciones tradicionales. Juergensmeyer (1982: 99 y 100) concluye que:

> debido a que otros consideran que todo lo que tocan (los intocables) se contamina con el mero acto de tocar, la diferencia entre lo puro y lo impuro apenas tiene algún significado para ellos. En este sentido el estigma de la intocabilidad los ha liberado del concepto de impureza ritual totalmente.

Las canciones de Kabir rechazan explícitamente la existencia de contaminación de cualquier causa, excepto quizá el comportamiento inmoral e irreligioso. El siguiente ejemplo del *Kabir Granthavali (gaudi* 41; Lorenzen 1981c: 154) es típico:

> Si eres un brahmán, nacido de una mujer brahmán, ¿entonces por qué no saliste de algún otro orificio? Si eres musulmán, nacido de una mujer musulmana, ¿entonces por qué no se te hizo la circuncisión en el vientre? Nadie es bajo (por naturaleza). Es bajo aquél en cuya lengua no habita Rama.

Al pedirles que comentaran la importancia de las diferencias de casta, los sadhus del Kabir Panth frecuentemente citaban un versículo del *Bijak* de Kabir *(Sakhi* 139):

> Los grandes son absorbidos en su grandeza, en cada cabello hay orgullo: Sin el conocimiento del Satguru, los cuatro *varnas* [grupos de castas: brahmanes, chatrias, vaisias, sudras], son chamars.

Muchos otros santos-poetas del hinduismo no dependiente de la casta han expresado sentimientos similares, aunque quizá no en un lenguaje tan vigoroso.

En las Grandes Tradiciones del hinduismo de casta, los conceptos de *karma* y *samsara* (aproximadamente “castigo moral” y “transmigración”) forman la base de lo que Max Weber ha llamado la “teodicea” del hinduismo: la explicación y legitimación metafísica de la situación social de cada individuo y los sufrimientos y buenos sucesos de su existencia diaria. Empezando por el propio Weber, la mayor parte de los sociólogos de la religión que no son especialistas en la India han aceptado esta teodicea como válida y aceptable para todas las clases sociales (Weber 1964:109; Yinger 1970:289; Berger 1969: 65-67). El hecho es que casi todos los antropólogos actuales que se han tomado la molestia de hacer una investigación directa del problema, incluso Louis Dumont y Michael Moffatt, han

descubierto que los intocables ignoran en su mayor parte o rechazan esta teodicea hindú y el concepto de karma que la acompaña, sin que necesariamente rechacen también la transmigración (Dumont 1957: 414; Moffatt 1979: 268, 296; Cohn 1959: 207; Kolenda 1964; Juergensmeyer 1980: 24 y 25, 1982: 97-99). Pauline Kolenda (1964: 74 y 75), quien fue la primera que investigó este problema en detalle, observa que mientras los barrenderos del norte de la India (chuhras) que estudió "entienden y pueden explicar las ideas de la transmigración y del karma […], rehúsan admitir que las personas de casta baja fueron menos virtuosas en vidas anteriores que los miembros de castas que se encuentran inmediatamente arriba de ellas". Concluye que "el concepto de los barrenderos de por qué tienen una condición de casta baja los protege de la ansiedad que resultaría si aceptaran por completo la teoría del karma con su exigencia de que los miembros de la casta más baja deben haber sido los que pecaron más en encarnaciones anteriores".

Más recientemente, Juergensmeyer (1982: 98 y 99) hizo un sondeo de opinión entre personas de casta baja y alta en el Punjab y encontró que sólo 39% de sus encuestados de casta baja creían en el renacimiento y 29% creían que la condición de una persona en la vida era resultado de acciones realizadas en una vida anterior. Las cifras para las personas de casta alta fueron sorprendentemente bajas (47 y 15%, respectivamente), pero Juergensmeyer sugiere que esto puede ser reflejo de una idiosincrasia de la región. De ser así, la influencia del islam y del Sikh Dharma puede ser en parte la responsable. No sorprende que Moffatt (1979: 268, 296) intente disminuir la importancia de sus propios hallazgos:

> Los intocables de Endavur de hecho no creen mucho en el *karma,* pero tampoco el *karma* es un concepto religioso particularmente central entre las castas altas de Tamilnadu. Lo que *es* religiosamente central para los miembros de todas las castas de Endavur es "dios" y la manera correcta de adorarlo.

Si Moffatt afirma que los brahmanes *smarta* ortodoxos de Tamilnadu no “creen mucho” en el karma, de hecho se equivoca. En el caso de los seguidores de casta alta de Shaiva Siddhanta y de los Shri Vaishnavas, es verdad que su énfasis en la gracia de dios (*prosada*) vicia un poco la importancia del karma, pero la gracia tampoco es un concepto característico del hinduismo no dependiente de la casta, como veremos.

En las canciones y versículos atribuidos a Kabir, la mención de los conceptos de karma y *samsara* es relativamente rara y todavía con menos frecuencia se enlazan juntos como una teodicea. Incluso en estos pocos casos no se intenta conectar la condición de casta baja con un mal karma. Esto sería ilógico pues se niegan explícitamente las diferencias innatas de las castas. El mal karma simplemente se considera que conduce a otro nacimiento. Este destino desagradable puede ser evitado y la salvación alcanzada sólo mediante el conocimiento de Rama. En el *Bijak* del Kabir Panth, el siguiente fragmento es posiblemente la referencia más impactante al *karma-samsara*:[3]

> La muerte echa su red kármica como lo hace el pescador que quiere atrapar peces. ¿Qué es un hombre sin Rama? Un escarabajo estercolero en el camino. Kabir dice, te arrepentirás después cuando vayas de esta casa a aquélla.

La mayor parte de los textos modernos de los sadhus del Kabir Panth siguen prestando poca atención a la teodicea del karma y la *samsara,* a pesar de la tendencia a la sanscritización manifestada por algunos de ellos. En cambio, esta tendencia sanscritizado rase expresa con un énfasis creciente en la devoción (*bhakti*) y la gracia (*prosada)* del dios Rama y del satgurú divinizado, el propio Kabir. Parece evidente que las consecuencias psicológicas negativas de la teodicea kármica del hinduismo de casta sencillamente son demasiado obvias y demasiado abrumadoras como para aceptar que se consideren seriamente, incluso por parte de los sanscritizado res más convencidos entre los sadhus de este Panth.

Al considerar que la creencia en karma y *samsara* forma parte integrante de todas las Grandes Tradiciones de las religiones de casta alta en la India —Jainismo y budismo, así como hinduismo— no es sorprendente que se halle presente en los cantos de Kabir y en los textos posteriores del Kabir Panth. Sin embargo, al mismo tiempo es consistente con las necesidades psicológicas de los seguidores de casta baja de este Panth, que estos conceptos hayan de recibir poca importancia y nunca hayan de ser usados para justificar su propia condición social baja.

La devoción o *bhakti* tiene un papel central tanto en el hinduismo de casta como en el hinduismo no dependiente de la casta. En términos de las Pequeñas Tradiciones de cada uno, las diferencias en el concepto y el papel de la *bhakti* posiblemente no sean tan importantes. Sin embargo, parece haber por lo menos una tendencia a escoger diferentes *objetos* de culto. Juergensmeyer (1982:100) observa que “las grandes divinidades del hinduismo no figuran de manera prominente en la religión de casta baja”. En general la gente de casta baja parece dirigir más su devoción a dioses familiares y dioses de enfermedades y desastres naturales como por ejemplo en las manifestaciones locales de la diosa de la viruela. Incluso cuando el nombre del dios de casta baja es el mismo que el del dios de casta alta, las creencias religiosas asociadas a él pueden ser bastante diferentes.

Respecto a las Grandes Tradiciones del hinduismo de casta y del independiente de la casta, hay diferencias todavía más significativas entre sus respectivos objetos de culto. No obstante, antes de analizar estas diferencias, quisiera examinar también las diferencias significativas en los conceptos y papeles de la *bhakti* y de la gracia (*prosada)* en las Grandes Tradiciones de cada uno. El por qué de esto tiene que ver en buena medida con la historia de estos conceptos.

La importancia social de los conceptos de *bhakti* y gracia es reconocida explícitamente ya desde el *Bhagavad Gita* en el cual

Krishna declara (ix. 32): "Incluso aquéllos nacidos en pecado como las mujeres, vaisias y sudras alcanzarán el fin más elevado tras refugiarse en mí". De esta manera, *bhakti* y gracia ofrecen la posibilidad de un atajo en el largo y dificultoso camino de la teodicea del karma y la *samsara* sin negarlo por completo. Karma y *samsara* siguen siendo válidos hasta y excepto que dios intervenga personalmente en beneficio de sus devotos (*bhaktas*).

Cuanto más énfasis dé la teología de cualquier escuela a la importancia y autonomía de la gracia de dios (aparte del esfuerzo humano), tanto más tiende el movimiento correspondiente a asociarse a actitudes sociales liberales. El caso de las dos subsectas de los Shri Vaishnavas —la Vadagalai y la Temgalai— es un buen ejemplo. La Vadagalai subrayaba la necesidad del esfuerzo humano y la ayuda dç un gurú para alcanzar la gracia de dios, mientras la Temgalai afirmaba que el devoto sólo tenía que entregarse a dios para alcanzar la salvación. Esta última subsecta dio a los sudras un papel prominente en la adoración en los templos, mientras que la primera tendía a excluirlos (Stein 1968).

Históricamente, la mayor parte de los movimientos de bhakti más conocidos han surgido dentro de la órbita del hinduismo de casta. Generalmente se han asociado a esfuerzos de grupos sociales hegemónicos para intensificar y extender su control social, económico y político sobre el conjunto de la sociedad. Como estos esfuerzos han requerido el fortalecimiento y la expansión de la base social del hinduismo, los movimientos a menudo han sido considerados como impulsos populares que vienen "desde abajo". Ciertamente los movimientos han incorporado elementos de verdadera religiosidad popular, pero en general han permanecido bajo el control de los grupos hegemónicos que los patrocinaron.

Dos importantes movimientos asociados que pueden servir de ejemplo de esta *bhakti* del hinduismo de casta son el de los sesenta y tres nayanars shaivitas y el de los doce alvars vaishnavitas de la región de Tamilnadu en los siglos VII al IX. El brillante pero todavía

inédito trabajo de Champakalakshmi (c. 1980; véase asimismo Stein 1968) sobre estos movimientos muestra claramente que reflejan los esfuerzos de parte de los brahmanes, aliados a los reyes locales, para reducir la influencia del jainismo y budismo. Para los reyes, una mayor popularización del hinduismo de casta implicaba el fortalecimiento de su control social mediante el sistema de castas y la centralización del culto en los grandes templos de la región. También les proporcionaba un mejor control de las comunidades comerciales que se inclinaban por apoyar a las instituciones budistas y jainas. Para los brahmanes, las ventajas económicas y sociopolíticas de estos movimientos son obvias, pero los movimientos también exigían de ellos que compartieran parcialmente sus beneficios y prestigio religiosos con otros grupos sociales. También tuvieron que modificar substancialmente la naturaleza de la religión que procuraban instaurar, principalmente mediante la propagación de una *bhakti* que era *relativamente* igualitaria y que predicaban directamente en tamil y no en sánscrito.

La naturaleza limitada de este igualitarismo resulta evidente en los orígenes de casta de los nayanars y alavars y del trato dado a los intocables. La mayor parte de los nayanars y alvars pertenecen sea a castas de brahmanes, sea a castas medianas o altas como los vellalars. Cada movimiento tiene sólo un intocable “simbólico”: Nandan entre los nayanars y Tiruppan entre los alvars. Las leyendas acerca de estos intocables subrayan la fortaleza y constancia de su devoción a pesar de su exclusión del templo de su dios escogido. Al final el dios recompensa su perseverancia, con la moral implícita de que la gracia de dios puede traer la salvación *incluso* a los intocables (véase Moffatt 1979: 38). No es una sorpresa, por lo tanto, que el atractivo que esta ideología religiosa ha tenido para los intocables de la región nunca haya sido muy grande.

Este asunto no puede investigarse con más profundidad en el contexto de este ensayo, pero más o menos la misma clase de reforma sociorreligiosa “desde arriba” puede considerarse que ha

caracterizado a los movimientos bhakti de los virashaivas de Karnataka, los varkaris de Maharashtra, los vallabhacharyas del occidente y del norte de la India y el movimiento Chaitanya de Bengala, por nombrar sólo los más prominentes. Aunque algunos de estos movimientos pueden haber poseído facciones y “momentos” decididamente radicales (Lele 1981: 1-10), en casi todos sus aspectos siguen perteneciendo a la órbita del hinduismo de casta y nunca han resultado demasiado atractivos para sudras e intocables. Con la excepción de los virashaivas, todos estos movimientos permanecieron bajo la influencia hegemónica de los brahmanes y de otros grupos de casta alta.

Los movimientos supra-locales que forman las Grandes Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta aparentemente se encuentran principalmente en el norte de la India y la mayor parte provienen de la tradición *sant* a la cual pertenecía el propio Kabir, junto con Namadev, Raidas, Guru Nanak y otros. Aunque estos primeros dirigentes de la tradición *sant* se consideran a menudo como pertenecientes a la misma tradición *bhakti* que los movimientos del hinduismo de casta que acabamos de examinar, las características de la *bhakti* que predicaban y de su objetivo son de hecho bastante distintas. En primer lugar, sostienen que dios no se halla fuera del hombre sino dentro de su propio corazón. Para lograr la salvación no necesitamos rendirnos a su voluntad, acto que los shri vaishnavas llaman *prapatti.* En lugar de ello, debemos aprender a encontrar a dios dentro de nosotros mismos. Todos, intocables y brahmanes, podemos realizar nuestra suprema identidad interior con dios. Los medios para lograr esta realización son tomados de la Hatha-yoga semi tántrica del Nath *-sampraday* en la cual el misticismo, la meditación y las prácticas mágicas, todo bajo el control del adepto virtuoso, en buena medida reemplazan la gracia exterior de dios destacada por la mayor parte de los movimientos *bhakti* del hinduismo de casta. Para Kabir y casi todos los demás primeros dirigentes de la tradición *sant,* esta especie de

autorrealización mística e interior en buena medida reemplaza la gracia exterior de dios.

Entre los seguidores de Kabir en el Kabir Panth, la influencia activa de este misticismo introspectivo en parte ha sido reemplazada por un culto en el que Kabir mismo, como el satgurú, adquiere las características de una divinidad que otorga la gracia. En el *Kabir-manshur* (Paramanand-das 1956), un importante texto de la subsecta Dharma-das, el satgurú desciende repetidamente a la tierra como un avatar para rescatar a la humanidad de sus penas y enseñar a los hombres el verdadero camino de la salvación, a saber, el culto al satgurú. A primera vista, esto parece ser un buen ejemplo de una sanscritización que conduce a una duplicación estructural (para combinar la terminología de Srinivas y de Dumont-Moffatt) de las creencias del hinduismo de casta. Una observación más detenida del objeto de esta devoción, empero, revela que incluso en este texto comparativamente reciente, hay un rechazo explícito y consciente de los dioses del hinduismo de casta.

Esto nos lleva al último punto de la comparación entre el hinduismo de casta y el no dependiente de la casta: el contraste entre las concepciones *saguna* y *nirguna* de dios. La mayor parte de los movimientos bhakti del hinduismo de casta concibe a dios como un ser “con atributos” *(saguna).* Dicho de otro modo, dios posee los atributos de personalidad, forma y actividad. En la práctica, esto se traduce en concepciones de dios que se basan en la profusa mitología del *Mahabharata,* el *Ramayana y* los puranas. Es en este contexto que la importancia del monopolio de los brahmanes sobre la erudición sánscrita resulta clara. Desde luego, todos estos textos están escritos en sánscrito. No es necesario saber sánscrito para estar familiarizado con las hazañas mitológicas de Vishnu, Shiva y los demás dioses importantes del hinduismo de casta, ni para expresar devoción hacia ellos, pero el sánscrito da a los brahmanes acceso exclusivo a las fuentes que son los árbitros supremos de la mitología, la teología y la liturgia del hinduismo de casta (véase

Cohn 1959: 206 y 207). El hecho de que varios dirigentes de los movimientos bhakti del hinduismo de casta no hayan sido brahmanes o, si lo eran, no hayan sabido sánscrito no modifica en un grado significativo el hecho de que estos movimientos dependían, a fin de cuentas, de estas fuentes sánscritas y de los brahmanes que las controlaban.

Para Kabir y la mayor parte de los primeros dirigentes de la tradición *sant,* el sánscrito o los dioses *saguna* del hinduismo de casta tenían poca o nula utilidad. Su dios era *nirguna,* una entidad "sin atributos". Un dios *nirguna* como éste tiene similitudes obvias con el *brahman nirguna* de la Advaita Vedanta del filósofo brahmán Shankaracharya, y muchos comentaristas han afirmado que Kabir y sus colegas tenían un entendimiento intuitivo de esta refinada escuela brahmánica de pensamiento. Puede ser y no. Sin embargo, en términos de su ideología sociorreligiosa, la importancia de la concepción *nirguna* de dios de Kabir radica en que carece de influencias brahmánicas, más que en ser "sin atributos". Al rechazar la concepción *saguna* de dios basada en la mitología sánscrita de la poesía épica y de los puranas, de hecho rechazaba todo el aparato ideológico del hinduismo de casta dominado por los brahmanes.

En casi todas las ramas del Kabir Panth, la insistencia de Kabir en el culto a dios, normalmente llamado Rama, bajo su forma *nirguna,* se ha mantenido con modificaciones relativamente pequeñas. Toda la mitología del hinduismo de casta —los dioses Brahma, Vishnu y Shiva, junto a sus avatares, esposas, hijos y compañeros— simplemente es ignorada. La mitología, algo excéntrica, de la subsecta Dharmadasi duplica algunas de las formas de esta mitología del hinduismo de casta, pero su contenido le sigue siendo hostil. Incluso como un avatar del Satyapurush, Kabir predica el culto al Rama *nirguna* y no al avatar Rey Rama de Ayodhya. En el *Hanuman-bodh* (Yugalananda 1953), un texto en verso de esta subsecta, por ejemplo, Kabir ilumina al dios Hanuman, compañero y devoto del Rey Rama de Ayodhya. Kabir rechaza la alabanza de

Hanuman a su avatar real y explica que tales avatares sencillamente son emanaciones de Kal, el demiurgo imperfecto, no del Satyapurush (pp. 118 y 119):

> Escucha, Hanuman. No admites que Kal ha tomado tu mano. Por esta razón no entiendes. Kal ha tomado la forma de este avatar (Rey Rama) y todos (los demás avatares) […] Pero los caminos del poderoso (Satyapurush) son diferentes de los de Kal. ¿Qué ser terreno podrá conocerlos? […] El Satyapurush es poderoso y generoso, éste es el mensaje que te doy. Medita en él y abandona los disfraces de Yam (es decir, Kal). (El Satyapurush) es verdadero, poderoso y trascendente. Samsara se crea del artificio de Kal, pero aquél poderoso (Satyapurush) es la causa de la creación. Incluso los tres dioses (Brahma, Vishnu y Shiva) no pueden alcanzar la otra orilla.

Los sadhus del Kabir Panth

Las refinadas instituciones múltiples del hinduismo de casta exigen una división del trabajo entre una variedad de especialistas religiosos: recitadores de Vedas; expertos en disciplinas escolásticas tradicionales como gramática, retórica, poesía, teología y derecho *(shas-tris);* sacerdotes familiares (*purohits*); sacerdotes para los templos y *pujaris*; ascetas; recitadores de poemas mitológicos (*pauranikas*); astrólogos y algunos otros. Entre los hindúes sin casta —es decir, entre los sudras e intocables— sencillamente no existe una base económica para mantener tal multiplicidad de especialistas religiosos de tiempo completo. Como nota Max Weber (1964:102), para semejante “capa social desposeída […] la actividad intelectual es económica y socialmente inaccesible”. Por regla general, estas diferentes funciones intelectuales o se ignoran totalmente o se distribuyen entre personas cuya ocupación principal es alguna forma de trabajo manual. Esta situación económica explica bastante la subordinación del hinduismo no dependiente de la casta a la hegemonía del hinduismo de casta. No obstante, existe un grupo de intelectuales que se puede llamar de tiempo completo que representa las Grandes

Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta, a saber, los sadhus de las “sectas” religiosas como el Kabir Panth.[4]

Los sadhus del Kabir Panth viven principalmente del ingreso suministrado por las tierras dedicadas al cultivo y propiedades comerciales en manos de varios *maths* y subsectas de este Panth. No piden limosna, aunque aceptan regalos de sus seguidores laicos. Desde la independencia, las tierras y propiedades del Panth han estado bajo el escrutinio cada vez mayor de los gobiernos estatal y federal. En algunos casos, las tierras agrícolas que excedían el límite fijado por la ley antilatifundios fueron confiscadas. Esta situación, junto con la creciente competencia que el Panth ha tenido que enfrentar de otros movimientos por allegarse la afiliación y el apoyo de la población de casta baja, ha creado una atmósfera de inseguridad económica y vocacional creciente y ha hecho que muchos sadhus sean más conscientes de la necesidad de fortalecer sus lazos con sus seguidores laicos.

El examen anterior de los postulados religiosos del Kabir Panth ha intentado mostrar cómo doctrinas en apariencia puramente religiosas propuestas por los sadhus reflejan y expresan encubiertamente una ideología sociorreligiosa igualitaria opuesta diametralmente a los jerárquicos y autoritarios valores sociales del hinduismo de casta. Estas doctrinas corresponden a las necesidades personales de los adeptos del Panth, la mayor parte de los cuales son de casta baja, según las perciben los sadhus del Panth que fungen como “intelectuales tradicionales” asociados a estos adeptos (véase Gramsci 1976: 3-23; Lorenzen 1981a). Desde la independencia, estas socorridas soluciones a estas necesidades han sido consideradas cada vez más como soluciones insuficientes tanto por los sadhus como por sus seguidores. La reacción ha sido un intento de los sadhus por restablecer sus lazos “orgánicos” con estos seguidores. Por su parte, los seguidores han sido atraídos cada vez más hacia movimientos alternativos que abrazan otras

ideologías, algunas relativamente similares, otras bastante diferentes.

Estos competidores pueden agruparse en tres categorías principales. Primero están las organizaciones religiosas y semirreligiosas patrocinadas por los hindúes de casta que tratan de "reintegrar" a las castas bajas, especialmente los intocables, bajo el manto del hinduismo brahmánico. Posiblemente los ejemplos más dignos de mención del momento sean la Virat Hindu Samaj del doctor Karan Singh y la Vishwa Hindu Parishad. El interés de estas dos organizaciones por los intocables se encendió cuando un grupo de intocables se convirtió al islam en Meenakshipuram al sur de la India en 1968. En una entrevista celebrada en 1984 y publicada en *The illustrated weekly of India,* Swami Chinmayananda (1984: 23), un dirigente de la Vishwa Hindu Parishad, comentó que "no permitiremos que los zorros entren de noche y nos roben a nuestros niños […] Los tientan con dinero —el cual necesitan mucho, lo admito— y con falsas esperanzas de igualdad social". En el mismo número de esta revista, el doctor Karan Singh (1984: 26) describe "el gran Virat Hindu Sammelan celebrado en Delhi el 18 de octubre de 1981" como "un hito en la historia del hinduismo moderno" en el cual muchos dirigentes religiosos hindúes afirmaron "que la intocabilidad de ninguna manera era un aspecto esencial del hinduismo, y debería ser extirpada de raíz si la sociedad hindú ha de ser fortalecida y su solidaridad asegurada". Estos comentarios representan bastante bien el mismo conjunto de ideas que motivó los primeros movimientos para "elevar" a los intocables, como el movimiento *shuddhi* dentro de la Arya Samaj (véase Juergensmeyer 1982 y Jones 1976).

Otro foco de competencia para la afiliación ideológica de las castas bajas y los intocables, está constituido por los movimientos religiosos no hindúes, como el cristianismo, el islam, la Sikh Dharma y especialmente el budismo propuesto por B. R. Ambedkar. Cada uno de estos movimientos ha tenido una fortuna considerable entre

grupos sociales específicos en diferentes regiones. Sin embargo ninguno ha sido particularmente fuerte en las áreas de mayor fuerza del Kabir Panth. En estas áreas —principalmente en Uttar Pradesh oriental, norte de Bihar, Chhattisgarh y Gujarat— la principal competencia *religiosa* del Panth, aparte de los movimientos reformistas ligados al hinduismo de casta, ha surgido de similares sectas hindúes no dependiente de la casta como el Shiv-Naryani Panth, el Uda Panth, el Dariya Panth y el Dadu Panth. La competencia entre las diferentes subsectas dentro del propio Kabir Panth también ha sido a menudo bastante acre, especialmente entre los seguidores de la Dharmadasi y las demás subsectas.

La tercera categoría principal de movimientos que compiten por el apoyo de las castas bajas son los modernos partidos políticos. La competencia ideológica ha venido principalmente de los partidos de izquierda, pero la competencia práctica ha venido también de partidos más centralistas incluyendo al partido del Congreso (I). El apoyo a cualquiera de estos partidos no excluye apoyo al Kabir Panth u otras sectas, pero la ideología secular de la mayor parte de los partidos y la ideología religiosa del Panth no siempre se encuentran completamente en armonía. En algunos casos, los partidos de izquierda se han opuesto directamente a los *maths* del Panth en nombre de terratenientes pobres y labriegos agrícolas que reclamaban un derecho a la posesión de tierras conservadas por los *maths* (Lorenzen 1981a: 274).

Estos diferentes desafíos ideológicos a la influencia del Kabir Panth entre la gente de casta baja han provocado cada uno una reacción relacionada por parte de los sadhus del Panth. Primero, la competencia de movimientos reformistas dentro del hinduismo de casta ha tenido un equivalente en los esfuerzos de ciertos sadhus por sanscritizar al Kabir Panth precisamente en la dirección del hinduismo de casta. Los principales representantes de esta tendencia han sido Hanumandas de la subsecta Phatuha del Panth, Brahmalinamuni de la facción Kharsiya de la subsecta Dharmadasi,

y Gangasharan Shastri del Kabir Chaura. Hanumandas es un erudito sánscrito y ha publicado numerosas obras sobre textos clásicos sánscritos como una edición del *Brahmasutra Shankarabhashya* de Shakara (1964) y su comentario en hindi y una traducción sánscrita del *Bijak* de Kabir (1954-1958). Brahmalinamuni ha escrito y publicado una extensa biografía de Kabir en sánscrito (1960). Gangasharan Shastri ha publicado varios trabajos en hindi, incluyendo una biografía de Kabir (1976), la cual muestra una clara tendencia hacia la sanscritización.

Una segunda reacción, correspondiente al desafío de otros movimientos religiosos *fuera* del hinduismo de casta, ha sido un intento por reafirmar la posición independiente del Kabir Panth como representante de las Grandes Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta. El defensor intelectual más destacado de esta estrategia es un *mahant* vagamente asociado a la subsecta Burhanpur del Panth llamado Abhilash Das. La más importante de las muchas obras que ha publicado —es dueño de su propia casa editorial y talleres de impresión— es *Kabir-darshan* (1982), un compendio de sus opiniones sobre la vida y la filosofía de Kabir. Abhilash Das defiende una postura ideológica derivada del libro de Puran Das (1803-1838), el *Trijya,* un comentario al *Bijak* de Kabir. Esta postura, llamada *parakh-si-ddhanta,* destaca la independencia de las almas individuales eternas *(jivs)* y niega la existencia de dios *(ishvar).* Así, rechaza explícitamente las posturas metafísicas tanto de la Advaita de Shankara como de la Vishishtadvaita de Ramanuja, las dos principales escuelas teológicas del hinduismo de casta contemporáneo. Sin embargo, el estilo de argumentación de Abhilash Das sigue estrechamente el de la teología clásica hindú, en la cual es muy versado.

La tercera reacción intelectual de los sadhus del Kabir Panth, correspondiente al desafío dé los partidos políticos seculares, ha sido uri movimiento orientado hacia el activismo social, en ocasiones con tintes de unæ ideología izquierdista social y política. Los

principales promotores de esta reacción han sido Grindhamuni Nam Sahab, jefe actual de la facción Damakheda de la subsecta Dharmadasi, y un grupo de sadhus más jóvenes de la subsecta Kabir Chaura, encabezada por Vivekdas, Ramashraydas y Ramalakhandas (véase Lorenzen 1981a; 1981b). Estos sadhus más jóvenes han intentado organizar y cosechar apoyo para actividades de reforma social mediante el establecimiento del Kabir Dal (1979). Hasta ahora, el impacto popular de estos movimientos de reforma social ha sido escaso, debido en parte a una falta de apoyo financiero y moral de parte de los *mahants* y sadhus más tradicionales y conservadores del Panth.

Conclusiones

Este ensayo ha tratado de describir algunas de las formas en que el hinduismo de personas de casta baja puede distinguirse del hinduismo más "ortodoxo" de las de casta alta. Aunque las Grandes y Pequeñas Tradiciones de lo que ha sido llamado aquí el hinduismo no dependiente de la casta están sujetas a la influencia hegemónica de las tradiciones del hinduismo de casta, al mismo tiempo tienen sus propios rasgos distintivos. La hegemonía de casta alta —basada en ventajas y autoridad económica y política concretas— ha limitado la medida en la cual el hinduismo no dependiente de la casta puede desafiar abiertamente las creencias y valores del hinduismo de casta, pero dentro de estos límites logra hacerlo. Una estrategia típica del hinduismo no dependiente de la casta ha sido aceptar muchas de las formas o estructuras de comportamiento del hinduismo de casta mientras que al mismo tiempo les infunde un contenido ideológico que se opone diametralmente a los valores sociorreligiosos básicos característicos del hinduismo de casta.

Los resultados de esta estrategia quedan bien ilustrados en los mitos de los orígenes sociales profesados por los hindúes sin casta,

especialmente los intocables, y en sus interpretaciones de los conceptos de contaminación, *karma* y *samsara, bhakti* y gracia y el dios *saguna* y *nirguna.* Como la tradición *sant* a la cual perteneció Kabir es la expresión principal de una Gran Tradición del hinduismo no dependiente de la casta, resulta una fuente particularmente útil de ejemplos de muchas de estas interpretaciones de conceptos religiosos no dependientes de la casta. Entre los seguidores del Kabir Panth, sus creencias religiosas y a veces sus prácticas religiosas se diferencian de las de los hindúes de casta de maneras que hacen estas creencias y prácticas más apropiadas para las necesidades ideológicas y psicológicas de esta gente, en su mayor parte de casta baja.

Los sadhus del Kabir Panth actúan como intelectuales tradicionales que elaboran su propia Gran Tradición, dentro del contexto del hinduismo no dependiente de la casta, en nombre de sus discípulos laicos. Aunque la posición social de los sadhus a menudo toma un aura libre de la influencia de casta o clase —especialmente en el caso de los sadhus que han favorecido una sanscritización según un modelo brahmán—, sus propias identidades de casta y las de sus seguidores a fin de cuentas ponen los límites dentro de los cuales sus creencias y prácticas religiosas pueden operar. En los últimos años, estos límites, y la necesidad de volver a forjar los eslabones que los unen a sus seguidores laicos, se han hecho más evidentes a la luz de la competencia proveniente de otras instituciones en pos del apoyo emocional, intelectual y financiero de la población de casta baja.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Nicholas *et al.,*1980.*The dominant ideology thesis*. Londres: George Allen and Unwin.

Abhilash Das, 1982.*Kabir-darshan.* En hindi. Allahbad: Prakashak Kabir Samsthan.

Anderson, Perry, 1976-1977. “The antinomies of Antonio Gramsci”. *New left review*100: 5-80.

Babb, Lawrence A., 1975.*The divine hierarchy: Popular Hinduism in central India*. Nueva York: Columbia University Press.

———, 1983. “Destiny and responsibility: Karma in popular Hinduism”. En Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel, editores. *Karma: An anthropological inquiry*, pp. 163-181. Berkeley: University of California Press.

Berger, Peter L., 1969.*The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion.* Garden City, N. Y.: Anchor Books.

Berreman, G., 1967. “Stratification, pluralism and interaction”. En A. de Reuck y J. Knight, eds.,*Race: Comparative approaches*, pp. 45-73. Londres: Churchill.

———, “The Brahmanical view of caste”. *Contributions to Indian sociology* (nueva serie) 5: 16-23.

Brahmalinamuni, 1960. *Sadguru-shri-kavira-caritam.* En sánscrito con traducciones del autor al hindi. Baroda: Swami Shri Brahmalinamuni.

Cohn, Bernard S., 1959. “Changing traditions of a low caste”. En M. Singer, ed., *Traditional India: Structure and change*, pp. 207-215. Fila del fia: American Folklore Society.

———, 1972. “The Changing status of a depressed caste”. En M. Marriott, ed., *Village India: Studies in the little community*, pp. 53-77. Chicago: Chicago University Press (copyright 1955).

Champakalakshmi, c. 1980. “Socio-religious movements in Tamilnadu: c. A. D. 600-1300”. Mimeografiado.

Chinmayananda, Swami, 1984. “Who cares for the national flag”. *The illustrated weekley of India*, 8-14 de enero: 23.

Dumont, Louis, 1957. *Une sous-caste de l’Inde du sud.* Paris: Mouton.

———, 1972. *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. Traducido del francés, Londres: Paladin (publicado por vez primera en 1966).

Dvivedi, Kedarnath, 1965. *Kabir aur Kabir-panth: Tulanatmak adhyayan.* En hindi. Allahabad: Hindi Sahitya Sammelan.

Gangasharan Shastri, 1976. *Kabir jivanacharitra.* En hindi. Varanasi: Kabirvani Prakashan Kendra.

Gramsci, Antonio, 1976. *Selections from the prison notebooks of Antonio Grumsci.* (Editado y traducido del italiano por Q. Hoare y G. N. Smith). Nueva York: International Publishers (copyright 1971).

Juergensmeyer, Mark, 1980. “What if untouchables don’t believe in untouchability?” *Bulletin of concerned Asian scholars* 12, 1: 23-28.

———, 1982. *Religion as social vision: The movement against untouchability in 20th century Punjab*. Berkeley: University of California Press.

Kabir Das, 1954-1958. *Samskrita-Bijakagramtha.* 3 vols. (Editado y traducido del hindi al sánsrito por Hanumandas). Baroda: Pandit Motidasaji Chetanadasaji.

———, 1972. *Kabira-Bijak.* (Editado por Shukdev Singh.) Allahabad: Nilabha Prakshan.

———, 1977. *Selections from the Bijak of Kabir.* Traducido del hindi por Shukdev Singh y Linda Hess). Varanasi: Kabirvani Prakashan Kendra.

Keyes, Charles F., 1983. “Introduction: The study of popular ideas of Karma”. En Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel, eds., *Karma: Ananthropological inquiry*, pp. 1-24. Berkeley: University of California Press.

Khare, Ravindra, 1983. *The untouchable as himself: Ideology, identity, andpragmatism among the Lucknow chamars.* Nueva York: Cambridge University Press.

Kolenda, Pauline Mahar, 1958. “Changing caste ideology in a north Indian village”. *Journal of social issues* 14, 4: 51-65.

———, 1960. “Changing religious practices of an untouchable caste”. *Economic development and cultural change* 8, 3: 279-287.

———, 1964. “Religious anxiety and Hindu fate” *ď. Journal of Asian studies* 23: 71-82.

Lele, Jayant, 1981. “Introduction”. En J. Lele, ed., *Tradition and modernityin bhakti movements*, pp. 1-10. Leiden: E. J. Brill.

Lorenzen, David N., 1981a. “The Kabir Panth and politics”. *Political sciencereview*, 20: 263-280.

———, 1981b. “The Kabir Panth and politics”. En Shukdev Singh y Vivekdas, eds., *Sadh mata hai sar* pp. 57-63. Varanasi: Kabirvani Prakashan Kendra. El contenido difere bastante de la ficha anterior.

Lorenzen, David N., 1981c. “The Kabir Panth: Heretics to Hindus”. En D. N. Lorenzen, ed., *Religious change and cultural domination*, pp. 151-171. M□xico: El Colegio de México.

———, 1986. “The Kabir Panth and social protest”. En W. H. McLeod y K. Schomer, eds., *The sants: Studies in a devotional tradition of India.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Lynch, Owen, 1969. *The politics of untouchability.* Nueva York: Columbia University Press.

———, 1972. “Dr. B. R. Ambedkar: Myth and charisma”. En J. Michael Mahar, ed., *The untouchables in contemporary India*, pp. 96-112. Tucson: University of Arizona Press.

Madan, T. N. *et al.*, 1971. “On the nature of caste in India: A review symposium on Louis Dumont’s *Homo hierarchicus*”. *Contributions to Indiansociology* (nueva serie) 5: 1-81.

Marriott, McKim, 1969. “[Reseña de] Homo hierarchicus, essai sur le système des castes”. *American anthropologist* 71: 1166-75.

Mencher, Joan, 1974. “The caste system upside down, or the not-so-mysterious east”. *Current anthropology* 15: 469-493.

Miller, Robert J., 1966. “Button, button… great tradition, little tradition, whose tradition?” *Anthropological quarterly* 39: 26-42.

Moffatt, Michael, 1979. *An untouchable community in south India*. Princeton: Princeton University Press.

Omvedt, Gail, 1980. “Adivasis, culture and modes of production in India”. *Bulletin of concerned Asian scholars* 12, 1: 15-22.

Paramanand-das, 1956. *Kabir-manshur*. (Traducido del urdu al hindi.) Baroda: Pandit Shri Motidasaji Chetanadasaji. Escrito en 1880.

Shankaracharya, 1964. *Brahmasutra Shankarabhashya.* Texto en sánscrito con comentarios en hindi de Hanuman-das. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan.

Singh, Karan, 1984. “The great Hindu renaissance”. *The illustrated weekly of India*, 8-14 de enero: 24-27.

Singh, Shukdev, 1981 . *Kabir ke smaran-tirtha.* En hindi. Varanasi: Kabiravani Prakashan Kendra.

Stein, Burton, 1968. “Social mobility and medieval south Indian Hindu sects”. En J. Silverberg, ed., *Social mobility in the caste system in India: Aninterdisciplinary symposium*, pp. 78-94. La Haya: Mouton.

Weber, Max, 1964. *The sociology of religion.* Traducido del alemán. Boston: Beacon Press [la primera edición alemana es de 1922].

Yinger, J. M., 1970. *The scientific study of religion.* Londres: Macmillan.

Yugalananda, Swami Shri, ed. 1953. *Hanuman-bodh.* En hindi. En su edición de *Kabir sagar,* 5: 109-136. Bombay: Khemaraj Shri Krishnandas, Shri Venkateshvar Press. Escrito antes de 1880.

Zelliot, Eleanor, 1966. “Buddhism and politics in Maharashtra”. En D. E. Smith, ed., *South Asian politics and religion*, pp. 191-212. Princeton: Princeton University Press.

———, 1970. “The nineteenth century background of the Maharand non-Brahman movements in Maharashtra”. *Indian economic and social historyreview* 7: 397-415.

———, 1980. “Chokhamela and Eknath: Two bhakti modes of legitimacy for modern change”. *Journal of Asian and African studies* 15: 136-156.

NOTAS AL PIE

[1] Como Perry Anderson (1976, 1977) y otros (por ejemplo, Abercrombie *et al.,* 1980) han hecho notar, los escritos de Gramsci de hecho contienen dos versiones diferentes de su concepto de hegemonía. Una subraya el *consentimiento* de las clases subordinadas a la ideología de las clases hegemónicas. La segunda versión destaca la necesidad de una combinación de fuerza y consentimiento. Como es obvio, es esta segunda versión la que utilizo aquí.

[2] Véanse otros dos análisis de mitos del origen de los intocables en Kolenda (1964: 75) y Miller (1966).

[3] Kabir, *Bijak* (1972: 132), *shabda* 61, traducción de S. Singh y L. Hess (1977: 17). Entre otros fragmentos del *Bijak* que son de interés en este contexto están los siguientes: *ramaini*-s 39 y 56; *shabda-s* 76, 108 y 110; y *sakhi-s* 71, 113, 115, 129, 206, 209, 240, 246, 324 y 325.

[4] Incluso en el caso de estos sadhus, puede que ser que no haya suficientes recursos económicos disponibles para su sostenimiento. El *mahant* Shiv-Narayani que vivía en la aldea estudiada por Bernard Cohn (1959: 213) tenía que completar el ingreso de sus actividades religiosas con lo que obtenía como labriego durante el día. Cohn, cuyos análisis socioculturales rara vez se equivocan, curiosamente no logró ver esta típica “secta” del hinduismo no dependiente de la casta como algo más que un agente de sanscritización para los chamars intocables de la aldea (véase también Cohn 1972: 59 y 60).

LENGUAJES DE AUTORIDAD Y PROYECTOS GENERADOS Y DE GÉNERO: LA SATNAMI MAHASABHA, CHHATTISGARH, 1925-1950[1]

Saurabh Dube
El Colegio de México

Este ensayo examina el juego de lenguajes de ley y autoridad, proyectos de género y la refracción de las imposiciones de casta alta a través del prisma de categorías locales en la reforma de una comunidad, los satnamis de Chhattisgarh, en la India Central. A principios de los años veinte, cien después que a raíz de la fundación del Satnampanth los chamars (grupo de casta baja que tiene derecho al cuero y huesos de las reses muertas, por lo que incorpora la contaminación de la muerte de la vaca) de la región quedaron reconstituidos como satnamis, un grupo de influyentes miembros de la secta se reunió con políticos locales y provinciales para establecer una organización llamada la Satnami Mahasabha (Gran Sociedad Satnami). Su fin era presionar al gobierno de las Provincias Centrales y a las autoridades locales en favor de demandas hechas en nombre de la comunidad y para reformar a los

satnamis. La dirigencia satnami reclutó la ayuda de G. A. Gavai, un político de las "clases oprimidas", y trabajó estrechamente con el dirigente campesino Baba Ramchandra. Las intervenciones de estos "hombres de fuera" *(outsiders)* ayudó a dar perfil a la iniciativa. Los dirigentes y miembros de la comunidad a su vez modificaron las voces intervencionistas de sus benefactores de diferentes maneras.

INICIATIVAS DE CASTAS, SATNAMPANTH Y LA CREACIÓN DE LA MAHASABHA

Desde luego, ha habido numerosos estudios sobre las asociaciones, movimientos e iniciativas de castas de fines del siglo XIX y principios del XX del sur de Asia. Podemos distinguir tres amplias posturas historiográficas. El primer conjunto de argumentos, que ya no despierta un interés serio, sugería que en la articulación de la casta y de los procesos políticos, la casta, la "asociación *natural* de la India tradicional", se convirtió en un vehículo de modernidad en el ámbito de la nueva política institucional.[2] El segundo conjunto afirmaba que las asociaciones de castas nacieron debido al desarrollo de las comunicaciones —proliferación de la prensa, ferrocarriles y ciudades como centros económicos, educativos y administrativos— y de la administración colonial, que permitía la participación de patrocinadores con intereses propios que actuaban al conjuro de ideologías de unidad de casta, y que eran esencialmente "productos del oportunismo político".[3] Por último, estudios de movimientos no brahmanes y de iniciativas de grupos de intocables han revelado los límites de estas interpretaciones. Las iniciativas no brahmanes y de intocables escenificaron las tensiones y rivalidades dentro de la sociedad indígena; la religión era una forma de manejar, desafiar y, dentro de ciertos límites, transformar un orden social opresivo. La articulación de estas iniciativas y la

forja de identidades de casta baja no sólo implicaba la manipulación desde arriba, sino que entablaba un complejo diálogo con los símbolos, lealtades e identidades dentro de la tradición popular y la cultura popular.[4]

Este ensayo difiere un poco de los estudios actuales en sus énfasis.[5] La Satnami Mahasabha puede verse dentro de ciertos límites como un producto del “oportunismo político”. Al mismo tiempo, la importancia de la administración británica para esta iniciativa se extendía más allá de una mera definición de una entrada a la política institucional en la cual los dirigentes de la Mahasabha competían por obtener posición y privilegios. La Satnami Mahasabha aprovechaba los símbolos, signos y recursos del lenguaje de la administración colonial y los situaba a lo largo de un conjunto de signos clave dentro del Satnampanth para dar forma a una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasidas. Además, los dirigentes analfabetas satnamis de la Mahasabha en realidad no inventaron una nueva ideología de unidad de casta ni construyeron refinadas formulaciones ideológicas enraizadas en símbolos tradicionales. En cambio, operaron dentro de los intersticios de relaciones de intervención y apropiación para forjar una identidad satnami hinduizada. La participación de los satnamis en un juego político, mediante la mediación de jugadores más experimentados, de hecho, dio lugar a tensiones y contradicciones en el corazón de este esfuerzo programático. Los miembros de la comunidad a su vez utilizaban a su manera las actividades y énfasis de la Mahasabha.[6] Por ultimo, estas preocupaciones subrayan la necesidad de abordar un conjunto de problemas críticos interrelacionados que se han incorporado a los estudios sobre las asociaciones y movimientos de castas sólo de una manera fragmentaria: lenguajes de ley, orden y mando, los cuales a su vez se ligaron a las relaciones de autoridad dentro de la comunidad; proyectos de domesticación de la reforma para reorganizar las relaciones conyugales, el género, la sexualidad y la crianza dentro

del hogar; y las formas en que intervenciones dominantes sufrieron una refracción a través del prisma de las categorías de la comunidad.

Permítaseme hacer una presentación somera de los satnamis. El Satnampanth fue iniciado a principios del siglo XIX por Ghasidas, un peón de granja, principalmente entre los chamars de Chhattisgarh. El grupo, que colectivamente incorporaba el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada, constituía poco menos de un sexto de la población de Chhattisgarh. Poseían tierras o eran aparceros y peones de granja. Los chamars y unos cuantos cientos de miembros provenientes de otras castas que se unieron a la secta se convirtieron en satnamis. Los satnamis tenían que abstenerse de consumir carne, licor o tabaco, ciertos vegetales —tomate, chile, berenjena— y legumbres rojas. Se les prohibía el uso de vacas (pero no de bueyes) en cualquier labor agrícola. El Satnampanth rechazaba a las deidades e ídolos del olimpo hindú y no tenía templos. Se pedía a los miembros que creyeran sólo en un dios sin forma, *satnarn* (nombre verdadero). No debía haber distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas empezó una *parampara* (tradición) gurú que era hereditaria. El Satnampanth desarrolló un cúmulo de mitos, ritos y prácticas que se asociaron a los gurúes.

El Satnampanth surgió como una formación sectaria que reconstituía la condición de intocables de los chamars incorporándolos como satnamis. En el Satnampanth el aprovechamiento de creencias, símbolos y prácticas de tradiciones populares se acompañó de la apropiación de un conjunto de signos focales de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y la construcción de una jerarquía organizativa para hacer cumplir las normas al interior de la secta. El rechazo de dioses y diosas y del *purohit* (sacerdote brahmán), de la jerarquía divina y ritual dentro de la sociedad de castas, funcionaba junto a la creación del Satnampanth como un cuerpo puro que quitaba las impurezas de

los cuerpos de sus miembros, con el fin de cuestionar la subordinación ritual de los satnamis. Al mismo tiempo, había límites al desafío de los satnamis a la sociedad de castas: había una reproducción de la importancia de los significados engastados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación que también hizo al Satnampanth receptivo a otras apropiaciones de elementos dominantes.

En Chhattisgarh, como en otros lugares, las construcciones de la realeza y de la casta dominante estaban impregnadas de atributos culturales, ideológicos y rituales, que a su vez constituían esas construcciones. La baja condición ritual de los satnamis y su exclusión de la red de relaciones definidas por las castas sirvientes, de hecho, significaba que la jerarquía ritual de pureza y contaminación y la construcción de una casta dominante ritual y culturalmente significativa, funcionaban juntas y se fortalecían mutuamente en la definición de la subordinación del grupo. La presencia colonial —los superintendentes británicos llegaron a Chhattisgarh en 1818 y el gobierno colonial fue inaugurado formalmente en 1854— combinaba los esquemas y relaciones de autoridad y dominación. Los satnamis negociaban y resistían estas relaciones de poder: sus duraderas y persistentes prácticas contestatarias se enraizaron en el ámbito de lo familiar y lo cotidiano. La jerarquía organizativa del Satnampanth servía como un centro de poder ritual y simbólico alternativo para grupos dominantes y su red de relaciones con las castas sirvientes. A lo largo del siglo XIX, el grupo dio forma a estilos de culto que combinaban una acomodación de las creencias y festivales compartidos por la aldea con la creación de nuevas divinidades. Los mitos de los satnamis, parte de su tradición oral, dieron orden al pasado del Satnampanth. Los gurúes satnamis sufrieron adversidades, vencieron obstáculos y negociaron y desplazaron a figuras de autoridad para definir la frontera y organizar la construcción simbólica del Satnampanth. El ensayo de mitos en la

ejecución de tradiciones orales reafirmó la identidad satnami. Los mitos aprovechaban y cuestionaban las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, la construcción cultural de la realeza y la casta dominante y el poder colonial, dentro de Chhattisgarh. Sin embargo, esto no debe conducirnos á un obscurecimiento de la compleja interdependencia e interpenetración de la condición de agente histórico *(agency),* las prácticas contestatarias y la dominación. Los satnamis, a cada paso, funcionaban con esquemas de representación simbólica que estaban cargados de significados basados en la jerarquía, la autoridad y la dominación. Los esquemas simbólicos circunscribían y limitaban las prácticas de los satnamis; el grupo seguía caminos de evocación que se servían de los símbolos de la autoridad para negociar y contestar su subordinación.

Las diferencias de propiedad, cargo público y género estructuraban los patrones de autoridad entre los satnamis. Tras el establecimiento de nuevos derechos de propiedad bajo el re catastro de tierras de los *malguzares* (propietario de aldea), introducidos por el régimen colonial en la década de 1860, los satnamis —junto con los chamars— constituían poco más de un cuarto de la población de arrendatarios de los distritos de Bilaspur, Raipur y Durg. Los demás miembros de la población satnami se hallaban en extremos opuestos de la jerarquía agraria: un número relativamente pequeño de labriegos agrícolas y peones de granja y muy pocos *malguzares.* El poder que daba la propiedad (*property)* se mezclaba con la propiedad *(propriety)* de un cargo oficial: los *malguzars* satnami, ligados a la familia del gurú mediante lazos de parentesco, ocupaban posiciones importantes dentro de lajerarquía organizativa del Satnampanth. Los miembros de la familia del gurú y de lajerarquía organizativa del Satnampanth disciplinaban y regulaban a la comunidad. El ejercicio del control dentro de la comunidad implicaba también los mecanismos que interrogaban la subor-dinación de los satnamis por parte de las castas dominantes.

Esto resultaba particularmente claro cuando el impulso autoritario de las intervenciones de casta alta encontró un nicho en las estructuras de autoridad dentro del Satnampanth. Y, ¿qué hay del género? Las prácticas de parentesco dentro del Satnampanth valoraban el trabajo de las mujeres y les daban un grado de flexibilidad al formar relaciones en segundas nupcias. Al mismo tiempo, en un sistema gobernado por principios patrilineales y patrivirilocales, los hombres de casta alta con tierras y poder convirtieron la supuesta "promiscuidad" y marginalidad de las mujeres satnamis en un instrumento de su explotación sexual. Al ordenar los rituales satnami, la condición de agente de la sexualidad femenina reforzó las fronteras del grupo y las mujeres fueron más que un instrumento pasivo del deseo masculino: pero el papel de la mujer se escenificó en una situación liminar y las mujeres satnamis fueron sexualmente explotadas por miembros de la jerarquía organizativa del Satnampanth. Está claro que la formulación de un proyecto de reforma tenía que lidiar con las costumbres conyugales y el género —y trabar una lucha con formas de autoridad— dentro de la comunidad.[7]

Muchas cosas habrían de pasar en los años veinte. David Baker ha mostrado que la política de las Provincias Centrales sufrió rectificaciones y cambios mayúsculos en esa década. Hasta 1918 los políticos de Maharashtra mantuvieron el control del Congreso y de la política provincial y hubo allí una actividad política limitada en las regiónes de habla hindi. Las reformas Montagu-Chelmsford crearon una legislatura por sufragio en la que cada distrito correspondía a una circunscripción electoral. En los años veinte, los políticos de Chhattisgarh y Jabalpur tomaron el control del Congreso y se opusieron al gobierno en la legislatura. Para contrarrestar las actividades de los políticos del Congreso, el gobierno fomentó la colaboración de varios grupos de "interés" para llevar a cabo las reformas Montagu-Chelms-ford.[8] Una de las consecuencias de esta política fue el estímulo que dio a la política de las "clases oprimidas"

de Nagpur y Berar bajo la dirigencia de G. A. Gavai. La Asociación de las Clases Oprimidas fue establecida en Nagpur en 1920 como una opción política aparte para grupos de intocables, con el fin de buscar una representatividad mayor a nivel local y provincial, mejorando su condición y marcando un curso político independiente del de los grupos brahmanes y no brahmanes.[9] A diferencia de la recia oposición del movimiento no brahmán a los políticos brahmanes, la Asociación de las Clases Oprimidas estaba dispuesta a cooperar con individuos e instituciones que no fueran “antagonistas” a su “credo”.[10] Gavai, miembro designado del consejo legislativo, tenía estrechos contactos con los brahmanes tilakites (los que usan el *tilak,* marca de color en la frente, como un distintivo sectario) de la región, pero también tenía lazos con dirigentes del Congreso de Chhattisgarh como Raghavendra Rao y R. S. Shukla. Después de 1928, Gavai habría de perder su lugar ante la emergente conducción pan-india del doctor B. R. Ambedkar. Sin embargo, a principios de 1920, Gavai recurrió a la estrategia de cuotas de puestos administrativos y buscó extender las actividades de la Asociación de las Clases Oprimidas a nivel provincial.[11]

La Satnami Mahasabha se formó en 1925. Los satnamis atribuyeron a Naindas y Anjordas los primeros pasos de la creación de la organización. Recuerdan que a principios de los años veinte Naindas, un *mahant* [jefe religioso] satnami, se hizo de la colaboración de Anjordas, otro *mahant,* para detener el sacrificio de vacas en rastros de los distritos de Raipur y Bilaspur.[12] El paso formó parte de una iniciativa satnami para poner coto a funcionarios de gobierno y a miembros de otras castas respecto a que siguieran refiriéndose a los satnamis como chamars. Los esfuerzos de ambos satnamis los llevaron a ponerse en contacto con Sunderlal Sharma, un nacionalista indio de Rajim, y G. A. Gavai.[13] Sunderlal Sharma, influido por la visión y práctica proselitista hindú de Dayanand Saraswati y la Arya Samaj (asociación religiosa hindú renovacionista), había distribuido el lazo sagrado entre los

intocables en 1919, y organizó un movimiento en favor de la entrada al templo para las castas bajas —el cual no incluía a los satnamis— en el templo de Rajiv Lochan de Rajim en 1924.[14] La primera referencia a la Satnami Mahasabha aparece en una carta del 24 de octubre de 1925 de G. A. Gavai a Pandit Sunderlal Sharma. Gavai preguntaba: "¿Preparó la constitución de la Satnami Mahasabha?" e instruía a Sunderlal Sharma para que enviara una copia a "cualquier periódico de lengua vernácula".[15] Parece que la Satnami Mahasabha se estableció a resultas de los esfuerzos conjuntos de Sunderlal Sharma, G. A. Gavai, Naindas y algunos satnamis acomodados que tenían tierras de extensión considerable.[16] Ratiram, presidente de la Mahasabha, era el *malguzar* de Keotadabri; Anjordas, vicepresidente, era el *malguzar* de Deori.[17] Pronto se les unió Agamdas, un gurú del Satnampanth.

Los miembros de la Satnami Mahasabha registraron su presencia en la arena de la política nacionalista al asistir a la sesión de Kanpur de 1925 del Congreso Nacional Indio. El contingente satnami de cinco miembros había ido al Congreso de Kanpur con sus dirigentes Naindas y Anjordas. En el transcurso del Congreso de Kanpur Baba Ramchandra, antiguo dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha (asamblea campesina de Awadh) y ahora decepcionado por un "Congreso capitalista", conoció a los satnamis. Baba Ramchandra notó que "Fue durante esta reunión que los hermanos satnami de Raipur, Bilaspur y Durg se purificaron".[18] Los dirigentes del Congreso Nacional Indio habían llevado a cabo un rito colectivo de iniciación purificando a los satnamis, al otorgarles el derecho de usar el lazo sagrado y abrazándolos dentro del hinduismo para proporcionar al grupo una nueva condición ritual y política. Para el invierno de 1925, los rasgos definitorios de la organización de la Satnami Mahasabha habían quedado esbozados. Anjordas y Naindas, quienes cumplirían un papel crítico dentro de la Mahasabha, surgieron como los dirigentes satnamis de la iniciativa. Además, había estrechos y efectivos vínculos establecidos con los

nacionalistas, reformadores y políticos provincialistas de casta alta. Por último, Baba Ramchandra, tras trabar conocimiento con Naindas y Anjordas, viajó con los satnamis a Chhattisgarh y se involucró profundamente en la definición de la dirección de la Mahasabha para los años por venir.

REFORMA: PETICIÓN, EDUCACIÓN Y EL LENGUAJE DE LA LEY Y LA AUTORIDAD

La Satnami Mahasabha lanzó su primera gran iniciativa, una petición a sir Montagu Butler, gobernador de las Provincias Centrales, en enero de 1926. La petición, redactada por G. A. Gavai en ocasión de la visita del gobernador a Chhattisgarh, definía la postura de los satnamis en Chhattisgarh, hacía una lista de las injusticias cometidas contra ellos, sus dificultades y la raíz de su atraso, y sugería remedios y soluciones al gobierno. Los satnamis no realizaban las tareas de los chamars y sus ocupaciones principales eran la agricultura y "trabajos de servicio doméstico". Los problemas del grupo se originaban en su analfabetismo e ignorancia, lo cual había privado a los *malgu-zares* satnamis y a los agricultores ordinarios de sus tierras y se había traducido en que se forzaba a los miembros de la comunidad a realizar trabajos por salarios insuficientes. La petición exigía que el grupo fuera designado como los Satnamis y se le dieran derechos a la educación y a la protección de las leyes. Sugería un aumento en la cuota de escaños, tanto en el consejo legislativo como en las juntas locales, trabajo para los satnamis y las "clases oprimidas" y pedía una investigación imparcial de las injusticias hechas a la comunidad.[19]

El gobernador echó a andar la máquina de gobierno. Nueve meses después el gobierno informó a la Satnami Mahasabha que

los satnamis aparecerían como un grupo aparte en los siguientes registros censuales y se habían girado instrucciones para que en la papelería oficial no se les designara como chamars. En cuanto al otorgamiento de recursos educativos, los satnamis serían incluidos explícitamente entre las clases que recibían concesiones especiales. La cuestión del trabajo mal remunerado sería investigada por los funcionarios durante la siguiente etapa del re catastro de los distritos de la División de Chhattisgarh. El número de miembros nominados provenientes de las “clases oprimidas” al consejo legislativo de las Provincias Centrales sería aumentado de dos a cuatro y se habían girado disposiciones generales para que se designara en las juntas locales a miembros de “clases oprimidas” que incluirían a satnamis, quienes serían diferenciados de los chamars, donde el número de aquéllos fuera importante. Se aseguró a los satnamis que disfrutaban de la misma protección de las leyes que otras comunidades; su demanda de ser empleados de manera más integral en los órganos de gobierno tendría que esperar un cambio de la opinión pública.[20]

La Satnami Mahasabha logró obtener algunas de sus exigencias. La reconstitución por parte del Satnampanth de los chamars como satnamis había sido aceptada al fin por el gobierno. Esto movió a otros grupos a impulsar sus propias iniciativas (de reforma y para escribir peticiones) para sacudirse el estigma de ser llamados chamars.[21] En 1926 Ratiram, presidente de la Satnami Mahasabha, fue nombrado representante de las “clases oprimidas” al consejo legislativo de las Provincias Centrales.[22] Los relatos orales de los dirigentes satnamis de la actualidad celebran esta petición como una carta de victoria. La victoria tuvo su precio. La petición necesitaba la intervención de un agente externo a la comunidad. Lo que llama de inmediato la atención, incluso tras un examen somero de la petición, es el lenguaje tan formalista en el que está construida. El lenguaje se servía de las reglas y convenciones de un refinado juego político constitucional llevado a cabo por las

asociaciones de castas de las primeras décadas de este siglo y estaba estructurado por dichas reglas y convenciones. No es sólo que los dirigentes satnami de la Mahasabha querían jugar este juego; también el analfabetismo que había entre los satnamis le permitió a una élite alfabetizada alinearse con los satnamis. Esto dio lugar a tensiones y contradicciones.

El Satnampanth se había servido del universo simbólico del hinduismo de casta alta para cuestionar y contestar los signos, rituales y prácticas que definían la baja condición ritual y social de los satnamis. La petición de la Satnami Mahasabha, por otra parte, aceptaba el sistema de clasificación *varna* (de castas: brahmán, chatria, vaisia, sudra, paria) y situaba a los satnamis en el escalafón más bajo del orden social hindú, la quinta parte del mundo hindú que estaba oprimida y era intocable. Igualmente, al distinguir a los satnamis de los chamars, la petición no se refería a la elaborada estructura de mitos y rituales del Satnampanth que lo constituía como un cuerpo puro, separado y distinto de los chamars.[23] En cambio, invocaba el principio de la ocupación: los satnamis no comerciaban con cuero y huesos, sino trabajaban la tierra y hacían trabajos de servicio doméstico. La aceptación aparente de una condición ritual baja, la afasia de los mitos y la invocación del principio secular de la ocupación iba de la mano con el hecho de privilegiar el analfabetismo como una explicación omnímoda del atraso de los satnamis. Estos aspectos constituían —cada uno por su lado y todos juntos— un esfuerzo por negociar y articular la naciente política de las asociaciones de castas a principios del siglo XX. Vimos que la petición de la Satnami Mahasabha se ubicaba en el contexto político de las iniciativas de las “clases oprimidas”. La adopción de figuras del lenguaje y de las reglas gramaticales del lenguaje de estos movimientos significaba aceptar —por más fugaz que fuera— una identidad satnami redefinida. Al mismo tiempo, la petición también insinuaba que los satnamis habían sido *malguzares* y propietarios de tierras anteriormente. El grupo había perdido sus

tierras en el transcurso del siglo XIX y a principios del XX, y en las nociones satnami de su pasado, los satnamis aparecen como propietarios de tierras que fueron despojados de su condición y posición dentro de la región mediante trampas y engaños de las castas altas. Lo que estaba sucediendo en la petición era una fusión de dos procesos: una redefinición de la identidad satnami, y un aprovechamiento selectivo y reiteración de las creencias y tradiciones dentro del Satnampanth. Este movimiento simultáneo y a veces contradictorio animaba el corazón del esfuerzo de la Satnami Mahasabha.

La Satnami Mahasabha se embarcó en el proyecto de volver a investir a la comunidad de los signos que habían sido parte del Satnampanth. Los viejos satnamis recuerdan "los tiempos de Naindas y Anjordas" como un hito cuando el *janeu* (lazo sagrado) y el *jaitkhambh* [un largo bastón de bambú con una pequeña bandera blanca en la punta] de nuevo se convirtieron en los signos distintivos de la comunidad. "Antes estaban ahí. Pero es parte de mi memoria viva el tiempo en el que la gente empezó a usar el *janeu* con el *kanthi* otra vez. Naindas y Anjordas solían venir y asegurarse de que la gente los estuviera usando".[24] "El *jait khambh,* puedes ver que se estableció en aquel entonces [los tiempos de Naindas y Anjordas]. Esto sucedió en muchas aldeas".[25] Los signos "tradicionales" fortalecían los lazos de unión entre los satnamis. Al mismo tiempo, el esfuerzo de la Satnami Mahasabha por refundir la relación de la comunidad con el hinduismo significaba que los signos fueron forzados a funcionar en favor de una redefinida identidad satnami:

> Balakdas [el segundo gurú que había usado y distribuido el lazo sagrado entre los Satnamis] había dado el *janeu.* Pero como un *kasam* [voto], el *janeu* y el *khanti* fueron distribuidos por Naindas y Anjordas. Balakdas no pudo obtener un reconocimiento. No pudo obtener un reconocimiento de la importancia del *janeu.* Fue por el reconocimiento de la gaubhakti [veneración de las vacas] que se hizo el reconocimiento del *janeu.* Todos empezaron a usar *Ajanen* y el *kanthi.*[26]

Bajo la égida de la Satnami Mahasabha el *janeu* y el *kanthi* se entrelazaron con la veneración de las vacas y con una restaurada identidad hindú de los satnamis. El *jait khambh* se convirtió en el símbolo de un Satnampanth reformado.

La contradicción dentro de la Satnami Mahasabha y la tensión entre sus dirigentes y los gurúes satnamis rivales se hicieron patentes en una reunión celebrada el 27 de febrero de 1929 para arreglar los asuntos del Satnampanth.[27] Hemos visto que el intento de la Satnami Mahasabha era redefinir la identidad satnami en términos de los principios del hinduismo de casta alta. Al mismo tiempo, la tarea de reformar a los satnamis aprovechaba la autoridad de los gurúes y el orden simbólico del Satnampanth. La reunión se celebraría el día del *maghipuno,* una fecha sagrada en la liturgia satnami y un hito crítico dentro de la tradición mítica; la sede sería Girodpuri, lugar de nacimiento de Ghasidas. Igualmente, las sanciones aplicadas contra los satnamis que no asistieran a la reunión implicaban un juego similar con formas simbólicas "tradicionales": el *kanthi* —un signo focal del Satnampanth— sería retirado de los infractores durante el *ramat,* la gira del gurú. Un satnami que no asistiera a la reunión de hecho desobedecía la orden del gurú; además de perder el derecho de usar el *janeu* y el *kanthi,* los satnamis que incurrieran en falta tenían que pagar una multa al gurú. La Satnami Mahasabha operaba mediante la jerarquía organizativa del Satnampanth: con una maniobra característicamente "vanguardista" se buscaba influir a los *mahants, bhandaris y sathidars y* ganarlos como un hondo paso en la reforma del Satnampanth.[28]

El esfuerzo de redefinir la identidad satnami y reformar a los satnamis no siempre complacía a las figuras de autoridad rivales dentro del Satnampanth. En la reunión, los *mahants* de la Satnami Mahasabha se unieron en contra de Atibaldas, Muktavandas y Jagtarandas. Los tres hermanos, que vivían en Bhandar —establecida como la sede del gurú—, tenían un derecho sobre la

gaddi (silla) del gurú. Eran rivales de Agamdas y se oponían a la estrecha asociación de la Satnami Mahasabha al hinduismo brahmánico.[29] Agamdas era un patrocinador de la Satnami Mahasabha, la cual a su vez lo apoyaba como el gurú principal del Satnampanth. Encontramos entonces que mientras las órdenes y sanciones esgrimidas por la Satnami Mahasabha se hacían en nombre del gurú, la relación de la empresa con los gurúes se caracterizaba por la tensión. La tensión se destaca por la afirmación final del panfleto: "Cualquier gurú que pida a un *mahant, bhandari, sathidar,* o *sant* que no asista […] tendrá que pensar en sí mismo y hacerlo".[30] Los dirigentes de la Satnami Mahasabha esgrimían una amenaza apenas disimulada a los gurúes: si trataban de subvertir el plan de celebrar la asamblea, entonces tendrían que pensar en las consecuencias. De manera similar, en la asamblea, Naindas, Anjordas y Bisaldas, con gran dificultad, persuadieron a Atibaldas, Muktavandas y Jagtarandas de usar el *janeu.*[31] La autoridad y poder de la dirigencia de la Satnami Mahasabha se conectaban a su posición en el mundo de la política formal institucional de las organizaciones: Naindas era miembro del consejo distrital de Raipur; en 1926 Anjordas había puesto en duda las elecciones del consejo legislativo con el apoyo de los swarajistas; la Satnami Mahasabha tenía contactos con importantes figuras políticas locales. Esta dirigencia decidió entonces encargarse de convencer a los tres hermanos —que ocupaban la *gaddi* de Bahandar, controlaban una sección de los miembros de la jerarquía organizativa del Satnampanth y se oponían a las uniones con las castas altas— de alinearse con la Satnami Mahasabha y su gurú patrón, Agamdas. Dos años después, había divisiones entre los hermanos en Bhandar. En 1933 el misionero M. P. Davis escribía: "Tres hermanos de Bhandar [están] divididos. Uno acusa a otro de [ser] comunista".[32] No sorprende que en los años cuarenta Muktavandas habría de oponerse a Agamdas y al Congreso dominado por los brahmanes de Chhattisgarh como secretario del capítulo de Chhattisgarh de la

All India Scheduled Castes [castas intocables] Federation. Por el momento, según Baba Ramchandra, los *mahants* habían efectuado una inversión: en otros tiempos eran los gurúes los que solían reformar a los discípulos, pero ahora eran los discípulos los que se enfrascaban en reformar a los gurúes.[33] Permítaseme reiterar la contradicción: a pesar de sus contactos políticos más amplios, con el fin de controlar la autoridad, la Satnami Mahasabha tuvo que servirse del poder de los gurúes y de las formas simbólicas dentro del Satnampanth; al mismo tiempo, en el intento de reformar a los satnamis, la Satnami Mahasabha se enfrentó a la autoridad de los gurúes y a las prácticas legitimadas por los mitos y rituales del Satnampanth y tuvo que oponerse a ellos. Los problemas que la Satnami Mahasabha buscaba resolver mediante la "Conferencia de Mahants de Girodpuri" se enraizaban en esta contradicción y siguieron manifestándose de otras maneras.

La Satnami Mahasabha daba mucha importancia a la educación como un elemento crucial en su esfuerzo de redefinir la identidad satnami y reformar el Satnampanth. Hemos visto que la petición de la Satnami Mahasabha había señalado el analfabetismo como la raíz del atraso de los satnamis y la educación como el antídoto de estos males. De hecho, el analfabetismo y la educación eran principios de organización inmensamente poderosos, los cuales sirvieron para definir la perspectiva, la autoimagen y la articulación política de los movimientos de casta baja a principios del siglo xx.[34] A partir de 1920 el gobierno de las Provincias Centrales estimuló a las "clases oprimidas" a hacerse de una educación y ayudó y apoyó los esfuerzos de los mahars (casta de intocables mayormente de la provincia de Maharashtra) de entrar a escuelas. La iniciativa de los mahars había sido guiada por G. A. Gavai, quien tenía estrechos lazos con la Satnami Mahasabha. La Mahasabha, para educar a los satnamis, estableció un semiinternado en Ganjpara, Raipur.[35] El misionero Seybold comentó: "Incluso la gente de casta baja, como los chamars, ahora está comenzando a enviar a sus hijos varones a

las escuelas para niños de clase media en las ciudades, y un ashram, es decir una especie de semiinternado, fue abierto recientemente en Raipur para niños chamars provenientes de las aldeas”.[36] El Ashram satnami se estableció con la ayuda de dirigentes locales de casta alta, en particular Nathuji Jagtap y Sunderlal Sharma.[37] Naindas y Anjordas tuvieron en esto un papel crítico. Los dos satnamis, junto con Sunderlal Sharma, iniciaron la práctica del *katori*: en los mercados de grano los satnamis —y ocasionalmente hombres de casta alta— tendrían que contribuir con una pequeña medida de grano para el mantenimiento de los niños satnamis y los gastos para el funcionamiento del semiinternado,[38] que ya estaba en servicio cuando Baba Ramchandra llegó a Chhattisgarh a principios de 1926.[39] Al mismo tiempo, bajo Baba Ramchandra el semiinternado se convirtió en escuela.

Una disposición redactó la constitución de la escuela y definió sus objetivos. Por decisión unánime el nombre de la escuela cambió de Ashram Satnami de Chhattisgarh a Jagat Gurukul Satnami, Toda la India y Otras Naciones. El acto de cambiar el nombre de la escuela fue significativo. El Ashram Satnami reconstituido como *gurukul* buscaba obtener una mayor credibilidad aproximándose a la construcción brahmánica del lugar ideal de enseñanza dentro del orden social hindú. El juego con lazos y conexiones dentro de un amplio espacio geográfico —Jagat (mundo) Gurukul Satnami, Toda India y Otras Naciones— no era un mero ejemplo de ambición exagerada: un *gurukul* de hecho proporcionaba el modelo clásico de un lugar universal de enseñanza. Los fines de la escuela ofrecían una confirmación del ideal *gurukul*. Niños —y sólo niños— entrarían a la escuela a una edad temprana, permanecerían ahí hasta los quince años, serían educados de acuerdo con los principios de la importante noción hindú de las cuatro etapas de la vida del hombre — *brahma-charya, grihastha, vanaprastha, sanyasa* — y servirían en el *gurukul* durante tres años tras finalizar su educación. En circunstancias normales, los niños se casarían después de salir del

gurukul; si se casaban antes, se impartía la educación junto con la esposa. Desde luego, todo esto era evidencia de la imposición por parte de Baba Ramchandra de patrones tomados del hinduismo brahmán a la Satnami Mahasabha.

El tercer paso de la disposición era definir la base organizativa de la Jagat Gurukul Satnami. El lugar más importante era el de la Mahasabha (comité) general. Las decisiones de la Mahasabha eran ley; decidía las fechas de las reuniones; si cualquier funcionario se oponía a las reglas, la Mahasabha le daba órdenes que tenía que obedecer. Los funcionarios de la Satnami Mahasabha habrían de arreglar las cosas entre ellos de manera que no hubiera obstáculos en el trabajo de la *gurukul*. Todos los gurúes, *mahants, bhandaris, sathidars* y los funcionarios y miembros de la Satnami Mahasabha tendrían que dar una ayuda anual, según lo permitieran sus circunstancias financieras, a los gastos para el funcionamiento de la *gurukul*. También se decidió formar un comité oficial, el cual viajaría por toda la India y el mundo para recaudar fondos. Finalmente, se dio mucha importancia a las contribuciones financieras de miembros de la Mahasabha, las cuales determinarían su posición oficial:

1. Los que depositen 10 000 rupias recibirán 50 rupias al mes, transporte, un peón cuyo ingreso no será inferior a 10 rupias al mes, uniforme, armamento y 2 rupias para gastos diarios.

2. Los que depositen 20 000 rupias recibirán el doble de lo anterior [dinero y privilegios].

Al mismo tiempo, si un funcionario o miembro de la Satnami Mahasabha no se presentaba a una reunión en la fecha señalada —decidida por el comité general y anunciada en una carta—, se le descontaba un día de salario en castigo.[40]

La Satnami Mahasabha, al construir las reglas de organización de la Jagat Gurukul Satnami, se servía de varias estructuras de auto-

ridad y las reproducía. El énfasis en el poder supremo de la voluntad colectiva del comité y la importancia de la reglamentación del tiempo era una versión del lenguaje y formas de la política liberal constitucional. Se trataba preeminentemente del lenguaje de los movimientos de castas y del Congreso Nacional Indio. Al mismo tiempo, los funcionarios satnamis también recibían algunos de los símbolos sustantivos de la autoridad de un saheb: un elevado salario fijo, un medio de transporte y un peón que a su vez tenía un salario definido y regular, uniforme y armas y derecho a una cantidad para gastos diarios. La Satnami Mahasabha, como los mitos del Satnampanth, buscaba apropiarse de las formas y símbolos de los superordinados de casta alta y del saheb colonial.

¿Qué tanta fortuna tuvo la Jagat Gurukul Satnami? No tenemos una relación del número de niños que se inscribieron en la escuela y continuaron hasta terminar su educación, aunque la decisión de imponer multas a los padres de los niños que abandonaban los cursos (para recuperar el dinero gastado en ellos) sugiere que los organizadores tenían que lidiar con el problema de la deserción escolar. Tampoco sabemos qué fue del proyecto de dar becas y certificados. Los planes para "impartir educación sobre la *brahmacharya, grihasthash-ram* y *vanaprastha"* y enseñar todas las lenguas de la nación se derrumbaron con el tiempo, en la medida en que la recaudación de fondos para la Gurukul Satnami se volvió confusa acerca del dinero que reunía. Baba Ramchandra, en su capacidad de Presidente organizador de la Satnami Mahasabha, escribió una airada carta a Agamdas, Naindas y Anjordas, preguntándoles dónde y en qué habían usado el dinero y el grano reunido para la Gurukul Satnami.[41] La *gurukul* se hallaba en un caos financiero a pesar de los esfuerzos de la Satnami Mahasabha por construir una nítida estructura organizativa.[42] En 1933 Naindas conoció al misionero M. P. Davis y "fanfarroneó" que los satnamis habían empezado a mostrar signos de una nueva vida al abrir una escuela privada con el objetivo de abrir puertas a los jóvenes

satnamis para entrar a trabajar en el gobierno. Sin embargo, al insistírsele sobre el punto, Naindas admitió que la escuela había tenido que cerrar debido a dificultades financieras. El brahmán que se encargaba de la escuela se había ido con todo el dinero.[43] Al mismo tiempo, el semiinternado siguió funcionando. La élite alfabetizada de los satnamis recuerda al Ashram Satnami como el origen de una nueva generación de "dirigentes" de la comunidad que siguieron a Anjordas y Naindas. Naindas fue un poco más solemne cuando le dijo al misionero M. P. Davis que los estudiantes del Ashram Satnami habían entrado a trabajar al gobierno y habían sido designados oficiales de policía. Desde la perspectiva de la dirigencia satnami la empresa educativa no había sido un fracaso. Había logrado que niños satnami se convirtieran en parte del aparato de conservación del orden público.[44]

La disposición concerniente a la Gurukul Satnami se ocupaba enseguida de construir un reglamento para la Satnami Mahasabha.[45] La Mahasabha informaba a los *panchas* (ancianos de la casta o de la aldea) que en los distritos, tahsiles y aldeas cuando se celebraban *panchayats* (cuerpo adjudicador de los *panchas*), persistían varios puntos débiles en sus deliberaciones. Para eliminar estos puntos débiles, la Satnami Mahasabha creó el puesto del *Sabhapati* (presidente). El presidente, Agamdas y los ministros, Naindas y Anjordas, tenían todo el derecho de deliberar los asuntos en el *panchayat* supremo que se había creado en Raipur. Los quejosos debían hacer una apelación por escrito con sello de una rupia. El criminal debía ser castigado según la ley basada en el *Manusmriti.* Al mismo tiempo, si no se respetaba el reglamento, y un *gurú-mahant-sathidar-sant* de la *samaj* satnami o un gurú de cualquier otra *samaj* contravenía las reglas, quedaba sujeto a un proceso judicial según el Código Penal Indio.[46] Había una simultaneidad en este establecimiento de un *panchayat* supremo destinado a corregir los puntos débiles de los *panchayats* satnamis locales mediante la aplicación de una ley basada en el *Manusmriti,*

por un lado, y la insistencia en el papel con sello de una rupia para los que hacían apelaciones y la invocación del Código Penal Indio, por el otro. Esto proporcionaba el modelo para que la Satnami Mahasabha trabara una relación con el lenguaje y vocabulario de la ley.

En una nota dirigida al gobierno, escrita a finales de los años veinte, la Satnami Mahasabha se quejaba de Baliya y Thagwa, dos *mukhiyas* (jefes) satnamis que desobedecían las órdenes de Gahsidasji. Era por gente como ellos, señalaba la Satnami Mahasabha, que los satnamis que usaban *xinjaneu,* que habían sido reformados, enfrentaban un peligro en sus vidas. Se apeló al benevolente *sarkar* (gobierno colonial) para poner freno a esta gente. Baliya y Thagwa iban en contra del *kanun* (ley) satnami y destruían las órdenes de Ghasidasji. Además, la apelación se hizo en una *jalsa,* una reunión pública legitimada por la presencia del thanedar (jefe de policía), representante local del saheb gobernador y del poder colonial, quien debía transmitir la opinión de la Satnami Mahasabha, formada en la asamblea, de que excepto si los recalcitrantes satnamis volvían al buen camino, sus *kanthis* debían ser recogidos. Finalmente, el freno a actividades ilegales de los satnamis sería aplicado mediante la vigilancia y supervisión de la administración colonial.[47]

El lenguaje legal también ofrecía a la Satnami Mahasabha un estilo característico de resolver las diferencias entre los satnamis. La hija de un satnami puro podía casarse en una familia que comía carne. La Mahasabha aconsejaba a los padres de la joven publicar una “nota” a los “chamars” que comieran carne. La gente que no respetaba la ley recibía un mensaje claro:

> Nuestras mujeres satnami se han casado en sus hogares. Entre nosotros, nuestra casta y nuestro gurú han aprobado una resolución, basada en la ley verdadera del Gurú Ghasidas, para reformar la alimentación y el comportamiento. Se informa a todos ustedes que tienen seis meses para reformar su alimentación y comportamiento. Al expirar el tiempo nuestras muchachitas serán llamadas por la ley del gobierno para que

> salgan de sus casas. Si no piensan después de leer o oír leer este anuncio, entonces una vez pasada la fecha el *sarkar* procederá a tomar medidas en contra de ustedes.[48]

Finalmente, el complejo lugar de la ley como lenguaje y recurso para la Satnami Mahasabha se destacaba en otra de sus apelaciones al *sarkar.* Se hizo una petición a nombre de la Satnami Mahasabha según la cual hasta que los miembros de su casta aprendieran inglés —descrito como *rajbhasha* (lengua nacional)— el gobierno tendría que ocuparse de sus asuntos a la manera de los *jat panchas*, dando castigos de acuerdo con la ley del *panchayat;* el dinero de las multas sería para el gobierno y los *panchas* recibirían una comisión.[49] Incluso en esta extraordinaria capitulación ante la autoridad colonial, dirigida por Baba Ramchandra, el *sarkar* debía administrar sólo las reglas y leyes de la *panchayat* satnami. En los relatos orales sobre la Satnami Mahasabha, se recuerda a Baba Ramchandra como un gran hombre que había sido un "juez de sesiones retirado" antes de llegar a Chhattisgarh: "Montagu Butler había aceptado la *niyam* (dominación) de Ghasidas. Con la ayuda del juez de sesiones retirado Ramchandra, Naindas, Anjordas y otros *mahants* dieron a los satnamis el *kanun* (ley)".[50] La aceptación por parte del gobierno de algunas de las exigencias de la Mahasabha y la intervención de Baba Ramchandra permitió a la dirigencia de la Satnami Mahasabha invocar la ley colonial y el *kanun* de Ghasidas y vaciar su aplicación en el molde del lenguaje del orden y la dominación.

La Satnami Mahasabha intervino para castigar las transgresiones a las reglas y normas de la comunidad. Los informes de misioneros de la época mencionan que el esfuerzo de reforma entre los satnamis se centraba en el cobro de multas a los aldeanos por no respetar los tabúes de comida —en particular el consumo de carroña— y conyugales. En 1934 M. P. Davis, en sus notas sobre los satnamis, anotaba apresuradamente:

> [Los satnamis] siguen siendo despreciados como chamars por todos […] Sin embargo, bien organizados […] 23 *mahants* […] Cada aldea con varias o más familias satnamis

> —un *bhandari* […] Tuvo el campo del gurú [Agamdas] cerca de Parsabhader por un año […] Recibió como convertido al *mukhtiyar* brahmán […] Policías-escribientes-sirvientes-*chaprasis* (más cuatro mujeres) con él […] Cobraba multas a hombres: del que la esposa huyó; del que tomó la de otro hombre; comió carne; se rebeló contra el gurú, o *mahant,* o *bhandari*.[51]

Un *bhandari* de 80 años comentó: "Naindas y Anjordas solían visitar las aldeas y verificar que la gente estuviera cumpliendo con la ley y fe satnami".[52] La Satnami Mahasabha desplegó los recursos simbólicos ofrecidos por la administración colonial para reestructurar lajerarquía organizativa del Satnampanth. El modelo anterior de *mahant-diwan-bhandari-sathidar* se amplió con la introducción de diferentes rangos de *mahants.* Los nuevos rangos se basaban principalmente en las categorías de la administración colonial. Había grados en los rangos de los *mahants:* primero venían los *rajmahants* seguidos de los *mahants* de *jila* (distrito), *tahsil* y *sarkil* (circuito).[53] De manera similar, los dirigentes de la Satnami Mahasabha hicieron más compacta la base organizativa del *panchayat* satnami para asegurar un modo efectivo de intervención dentro de los asuntos de la comunidad. En lugar de los arreglos más fluidos del pasado en los que se escogía a los *panchas,* dependiendo de la situación, entre los *sayan* (ancianos) de la aldea, ahora los *rajmahants* intervenían para escoger a los hombres que habrían de ser *panchas.* Estos *panchas* se sentaban con el *bhandari* y con el *sathidar* a deliberar los asuntos concernientes a los satnamis de la aldea.[54] El grupo de aldeas que hubiera deliberado sobre asuntos que no había podido resolver el *panchayat* de una aldea recibía a su vez una sólida base institucional y se constituía como el *athgawana* (comité de las ocho aldeas).[55] La estructura organizativa alterada, definida por la Satnami Mahasabha, quedó establecida para mediados de los años treinta.[56] En 1961 un etnógrafo-administrador la describió como "la organización social tradicional" de los satnamis.[57]

DOMESTICACIÓN DE LA REFORMA: GÉNERO, SEXUALIDAD, CRIANZA Y PRODUCCIÓN EN EL HOGAR SATNAMI

Baba Ramchandra también intentó reordenar las relaciones conyugales y de género dentro del Satnampanth, principalmente mediante un escrito inédito titulado “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” o vida de las cinco niñas puras satnami.[58] Había sido escrito para ser leído por la *bade log,* la gente importante, dentro de la jerarquía satnami, la cual habría de tomar entonces la iniciativa de reformar el Satnampanth mediante la reforma del hogar. Al principio del texto, Baba Ramchandra presentaba los puntos clave de la “Panchkanya Dehati”: maternidad; los mejores medios para alcanzar la vida moral y económica de la familia satnami; un contraste entre las mujeres satnami y las de otras castas; y la oposición entre la casa y el exterior. Estos puntos enlazaban las seis partes diferentes que constituyen el texto principal de la “Satnami Panchkanya Dehati”.

La “Panchkanya Dehati” se inicia por *una. pad prabhati* o canción del amanecer, la cual es un exhorto para el despertar: el poema hace un llamado a las mujeres satnami para que despierten de su sueño, el cual significa la indiferencia y la ignorancia. El *prabhat,* el amanecer, es la luz que ilumina la obscuridad que amortaja a las mujeres satnamis. Además, el amanecer se plasma en términos de la adoración del nombre de *satnam.* Esto se subraya mediante la repetición. Al mismo tiempo, los rasgos definitorios de este despertar son el conocimiento y la virtud. Desde luego, todo esto se ¿dirige hacia ser buenas madres que verdaderamente crían a sus hijos. Hay un valor especial dado al hijo varón. Finalmente, el exhorto para despertar se logra en términos de un contraste. Las mujeres de las demás castas han despertado; las mujeres satnamis

no tienen vergüenza y son objeto de risa. Deben reconocer, dada su forma humana, la necesidad de reformarse y de mejorar.[59]

La *pad prabhati* es seguida de las observaciones introductorias de Ramchandra y de una narración que aparece con el nombre de Vidyavati Satnami. Ramchandra, vestido descuidadamente y lleno de disgusto por lo que se le da de comer, aparece vaciado en el molde de un faquir y de un *sanyasi* (santo) de la tradición popular. Igualmente, Vidyavati combina en su carácter todas las cualidades esenciales de una buena mujer: es educada, sin mácula por su educación, sirve a su *sasural* (hogar de su esposo y de sus parientes políticos) y es tímida, reticente y obediente. A tono con su carácter, escribe lo que ha aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Habiendo establecido la legitimidad, se hace un llamado a los organizadores de la Satnami Mahasabha y a la gente importante del Satnampanth a corregir los problemas de las mujeres satnamis por medio de una carta que consistía de 13 exigencias.

La carta reflejaba un entendimiento particular del lugar de las mujeres en la tradición hindú. Las mujeres de todas las castas disfrutaban de una elevada condición en el hinduismo; sólo las mujeres satnamis habían sido condenadas y relegadas a una posición baja. Posiblemente Baba Ramchandra se refería a la percepción por parte de las castas altas de la supuesta desviación sexual de las mujeres satnamis. La solución consistía en destacar la maternidad, *pativratadharma* y la modestia como credo para las mujeres satnamis y un apropiado código moral para el hogar. Esto involucraba, por una parte, la protección de las mujeres satnamis de diferentes formas de explotación sexual, para ayudar a conservar su *pativrata dharma* y, por la otra, una maniobra para conservar las marcas de buena condición y la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. Al mismo tiempo, los temas se ligaban y estructuraban por una oposición omnímoda entre la casa y el exterior.

La carta exigía poner fin al matrimonio anticipado de niñas y que recibieran educación; igualmente, esta educación se orientaría hacia la consecución de las virtudes de la domesticidad y la práctica de la maternidad, el servicio al esposo y al gurú —"lo cual mejora la situación doméstica y social de manera que podemos ganar honor en el mundo"— y hacia la eliminación del linaje satnami de los negros estigmas de la vergüenza. El problema de esta vergüenza omnipresente también tenía que ser abordado de otras maneras. Entonces se hacía un llamado a estos dirigentes para proporcionar una prenda extra para cubrir los pechos de las mujeres satnami. Además, la referencia a los pechos como receptáculos de leche los despojaba de connotación sexual y los constituía únicamente en términos de la función de alimentar. La modestia y la maternidad contrarrestaban la vergüenza.

La noción de *panchkanya,* que aparece en el título, de hecho se refiere a las cinco diosas del olimpo hindú que son madres, encarnan diferentes virtudes y se caracterizan por la pureza que se atribuye a las niñas prepubescentes. La condición de casada de una mujer —ser una *suhagan* (la que pone bermellón donde nace el cabello), encarnación de una condición auspiciosa— se privilegia y celebra dentro de los complejos rituales y prácticas hindúes. El mensaje del valor de la condición matrimonial se transmite a menudo en términos negativos: la figura de la mujer casada destaca en oposición a la viuda y a la prostituta.[60] Así, encontramos que las exigencias en contra de la explotación sexual en la "Satnami Panchkanya Dehati" evocaban la figura de la prostituta. Las mujeres satnami se mantendrían *pat* (puras) y no se convertirían en prostitutas. Tenían que ser defendidas de la transgresión de las normas sexuales por varias figuras de autoridad y dominación: *panch* y *sarpanch* (exigencia 3); el amo, sus hijos e incluso sus sirvientes (exigencia 9); durante el *ramat* (la visita del gurú) el gurú, los *mahants, diwans, sipahis* (guardas del gurú) y en la vida diaria los *bhandaris* y *mahants* (exigencias 3 y 10); por último, en lugares

alejados del hogar, los sahebs blancos y negros de las fábricas, guardias, escribientes y barrenderos (exigencia 12). Las mujeres satnamis no serían enviadas a trabajar fuera del hogar pues ello conducía a una interrupción del patrón de los derechos conyugales del esposo sobre el cuerpo de su esposa (exigencia 9). Las normas invocadas se aplicaban a la mujer casada, la madre, la *pativrata* y, al igual que la mujer, se situaban dentro de una construcción de la moralidad del hogar. Lo que estaba en juego era, en verdad, la oposición entre la casa y el exterior.

Las exigencias expuestas en la "Satnami Panchkanya Dehati" no se dirigen a un centro único de autoridad y ningún superordinado está completamente libre de culpa. Se busca contrarrestar los excesos de los gurúes y de los superordinados del Satnampanth mediante los parientes políticos y los padres; estos últimos son cómplices al usar a las mujeres satnamis vendiendo sus cuerpos y entonces se hace un llamado a los gurúes. Todas las figuras de autoridad son culpables en algún aspecto y el texto se dirige a cada una de ellas en diferentes momentos de la narración. La responsabilidad de establecer el nuevo código recae en las manos de los superordinados varones en el hogar y en el gurú del Satnampanth. La modestia y castidad de las mujeres eran símbolos del honor masculino en el nuevo código de moralidad del hogar.

La castidad y la modestia como características distintivas de las mujeres satnami también se disfrazaban al final de la narración aparentemente escrita por Vidyavati. Una vez más las mujeres satnami eran exhortadas a despertar y a criar hijos valientes y devotos quienes encarnarían las características de los legendarios guerreros chatrias.[61] De manera similar, la importancia del ideal *pativrata* se subrayaba por medio de una sección que citaba fragmentos del *Ramcharitama-nas* de Tulsidas: las mujeres satnamis habrían de seguir las instrucciones que da Anusuias a Sita, acerca del camino de perfección para la mujer, la esposa y la madre.[62] Igualmente, la práctica satnami de vender grano en el

mercado era criticada en un extenso pasaje dirigido a todos los satnamis. Dicho pasaje destacaba las tremendas dificultades y adversidades que esperaban a los satnamis que llevaran grano a los mercados de las ciudades y los insultos que recibirían al venderlo ahí: las vicisitudes de la naturaleza, una comida pobre y abusos sufridos durante un penoso y largo viaje, realizado, por supuesto, después de haber llenado las carretas en la casa, servían para definir la oposición entre el hogar y el exterior; la falta absoluta de cuidado al manejar el grano y el bajo precio al que sería comprado contrastaban con el amor, crianza y labor de la familia que intervenían en su producción.[63] Todo esto subrayaba la necesidad de una moralidad y una economía de la familia. Finalmente, el asunto de las prácticas "incorrectas" en la familia se abordaba en un largo pasaje que fustigaba la ingestión de carne por parte de los satnamis.

> Oh hermanas, somos nosotras los que echamos a perder a nuestros hijos. Después de todo, los niños están subordinados a nosotras. Un día iba yo de mi aldea a mi casa natal. En el camino pasé frente a una aldea. ¿Qué fue lo que vi? Un buey yacía muerto. Algunas mujeres y hombres estaban ahí. Aquí y allá, cuervos y buitres estaban graznando. En algunos lugares los perros se habían aferrado. En algunos lugares los niños iban de aquí para allá llevando carne. En el camino un satnami que usaba un *janeu* pasó frente a mí.[64]

Esto pinta una visión infernal de hombres y mujeres que se comportan como cuervos y buitres, niños como perros. Todos son criaturas de rapiña. El contraste se destaca mediante la figura del satnami que usa un *janeu.* El mensaje era claro. Los satnamis tenían que renunciar a consumir carroña para reformar al hogar y eliminar del Satnampanth sus mancillantes marcas negras de vergüenza.

El impulso de reformar a la familia llega a su culminación en un conjunto de reglas expuestas en el "Molde para producir niños", que aparece al final de la "Satnami Panchkanya Dehati". Cito los primeros doce puntos de 46 para mostrar su tenor y alusiones:

> 1. Bañarse y usar ropa limpia 2. Extender ropa limpia en el suelo 3. El cuarto día del mes, después de la medianoche 4. Colgar retratos de valientes devotos en la casa 5. La mujer debe decir al marido que para que tengan un hijo él done semen 6. La mitad del estómago debe estar llena de comida dulce 7. Los pensamientos y espíritu del hombre y la mujer deben ser uno 8. No acercarse a la mujer después de un enfado 9. Durante las relaciones ambos deben hablar acerca del conocimiento 10. Tras las relaciones el marido debe lavar sus genitales y tomar leche o garbanzo o beber agua 11. Después de las relaciones la mujer debe volverse sobre su costado izquierdo y levantarse cuando haya pasado una hora y bañarse y limpiarse, eso es todo 12. Durante el embarazo no debe haber relaciones.[65]

El "Molde para producir niños" era una notable colección que juntaba características de diferentes clases de alimentos —por ejemplo, garbanzo y leche como substancias que reconstituían la virilidad de los hombres—, ideas acerca de las relaciones sexuales, el embarazo y el alumbramiento, a variados fragmentos de sabiduría popular. El acto sexual debía caracterizarse por la pureza y orientarse a la procreación: el nacimiento de un hijo varón, saludable y fuerte, valiente y devoto (puntos 1 a 12). Las virtudes de la fuerza, devoción y valentía habrían de ser, además, fomentadas e inculcadas en los niños dándoles la comida apropiada (puntos 14, 16, 18, 23), enseñándolos, educándolos y criándolos de la forma correcta (puntos 15, 19, 20, 24, 25, 26) y protegiéndolos del mal de ojo (puntos 13, 21, 22). Por último, el texto definía la manera de manejar la economía del hogar satnami al proporcionarle instrucciones de cómo negociar los viajes fuera de casa (puntos 27 a 37) y acerca de un código de prácticas aceptables radicadas en la unidad doméstica (puntos 38 a 46). El mejoramiento del Satnampanth se llevaría a cabo mediante una reforma del hogar satnami.

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la "Panchkanya Dehati" para las mujeres satnamis? Es verdad que el texto abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. En las narraciones orales de los satnamis, la explotación sexual figura como un elemento crítico en la estructuración de la experiencia de la vida diaria.[66] Al mismo tiempo, Baba Ramchandra

quería que el nuevo código fuera un medio eficaz de intervención y control: sería establecido por los superordinados varones dentro del hogar y del Satnampanth.[67] La posición privilegiada de la maternidad y la *pativrata dharma* como ideales dominantes de las mujeres satnamis y la celebración del valiente y devoto hijo varón del reformado hogar satnami buscaba contener un patrón más fluido de relaciones de género que eran, sin duda, asimétricas y estaban animadas de una ideología patrilineal y patrivirilocal. El credo de la *pativrata dharma* intentaba controlar las prácticas de *churi* (segundas nupcias) y la sexualidad de las mujeres satnamis. La "Satnami Panchkanya Dehati" abordaba la cuestión de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y restricciones. Por último, el nuevo código de Baba Ramchandra situaba al género en un conglomerado jerárquico y coordinado de relaciones dentro del hogar satnami y el Satnampanth. La premisa del proyecto de domesticación de la reforma parecía ser un reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería de mecanismos de control político para imponer su dominación en los difusos ámbitos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio dentro del hogar satnami.[68]

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha recogieron sólo algunas de las preocupaciones del extremadamente intervencionista proyecto de reforma de Baba Ramchandra. Se buscaba sanear al hogar satnami mediante la decisión de dar a los niños nombres respetables que connotaran valor y pureza. A principios de los años veinte, Naindas contó al misionero M. P. Davis que los satnamis, en una reunión multitudinaria, habían decidido dejar de dar a sus hijos nombres tan despreciables como Khubra (deforme), Mehtar (barrendero), Pachkaur (pocacosa), Thanwar (establero). Estos nombres "despreciables", verdaderamente puestos a los niños para evitar el riesgo de la envidia, serían reemplazados por nombres "respetables" como Singh y Das.[69] De manera similar, en febrero de 1927, durante una reunión a la que asistieron cerca de dos mil

satnamis y presidida por el gurú Agamdas, se decidió que las mujeres satnamis debían usar blusas. Si no acataban esta “regla” sus familias serían multadas.[70] Finalmente, las medidas que resultaron más durables para reformar el hogar se tomaron mediante una jerarquía ampliada y reconstituida del Satnampanth. El lugar crítico fue el de la *athgawana* (comité de las ocho aldeas).

> La*athgawana* se creó más o menos en 1928, dos o tres años después de la visita a Kanpur. Todos los matrimonios tenían que celebrarse yadentro de la*athgawana*, ya, en caso de ser afuera, con el permiso de los*bhandaris* y los*panchas.* ¿Por qué? Para que los rufianes, la gente malano venga y mancille a nuestras niñas y nuestros hogares. [La *athgawana*] mantenía unidos a los satnamis, viva a nuestra religión.[71]

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha aplicaron severamente las reglas de matrimonio y de comensalía. “Bajo la Mahasabha, el hombre que había tomado otra esposa tenía que alimentar a la casta. No había escapatoria”.[72]

> El Mahant [Naindas] había venido a la aldea para disciplinar a variosseguidores cuyas esposas o hijas habían sido engañadas por el vaquero. En lugar de castigar a este último, que pertenece a otra casta, sólo expulsó a un padre que debió haber cuidado más a su descarriada hija.[73]

Varios satnamis declararon que Naindas y Anjordas solían venir y comprobar que la gente estuviera obedeciendo el *kanun* (ley) de la *samaj* (asociación) satnami. Si no era así, mandaban dar bastonazos al desobediente. La legalidad, el lenguaje de la dominación y la reforma del hogar estaban estrechamente unidos entre sí en las actividades de la Satnami Mahasabha.

IMPOSICIONES HINDÚES Y LA REACCIÓN SATNAMI

El esfuerzo de reformar a los satnamis de Baba Ramchandra lo condujo a dar al grupo un nuevo pasado. Su inscripción preliminar de los mitos satnamis no había cedido en el orden y significado

interno de la tradición mítica oral de la comunidad. En *Satnam Sagar*, su historia canónica, la mayor parte de estos mitos fueron expulsados y los pocos que quedaron se transformaron. Los gurúes satnamis fueron despojados de sus atributos de realeza: en la representación de su autoridad, los aparatosos séquitos y las prerrogativas de la realeza fueron reemplazados por la insignia del *purohit* (sacerdote familiar) brahmán y el asceta de casta alta. El texto fue elaborado como la *Gita* (conocido texto sagrado hindú que forma parte del *Mahabharata)* satnami. El diálogo entre el maestro asceta vaishnava y su discípulo transformó diametralmente los patrones de creencia de los satnamis. La constitución de dios como *satnam* se enraizaba en la tradición advaita o de los Vedas; la descripción de la naturaleza y el mundo se derivaba de las nociones védicas y puránicas de la filosofía sankhya. De manera similar, se introdujo a los satnamis al juego del tiempo puránico: los años celestiales y los años humanos, diluvios parciales y grandes diluvios, destrucción y creación y el tiempo según Brahma. ¿Y qué iba a hacer el grupo ante este flujo y reflujo de la vida? Para los satnamis, creer en la *satyadharma* y *satnam* era seguir los Vedas que comunicaban la palabra de dios. Esto también ofrecía una solución al problema de la baja condición ritual del grupo. La premisa de la casta no era el nacimiento, sino un modo correcto de vivir. Por último, el texto se apropiaba de manera selectiva de los mitos sobre los gurúes y los transformaba. En la donación de historia de Baba Ramchandra a los satnamis, los gurúes eran presentados como salvadores de la fe hindú, partiquinos en una obra teatral básicamente brahmana.[74]

Tenemos pocos indicios directos de las maneras en que el texto se leía y entendía entre los satnamis. La complejidad del lenguaje y las ideas ajenas subrayaban el contraste entre el texto y el universo religioso de los satnamis. En cualquier caso, el grupo ocasionó una modificación de la voz intervencionista de sus benefactores de casta alta, al apropiarse selectivamente de ciertas prácticas hindúes. Los

satnamis recuerdan que fue en la época de Naindas y Anjordas, a partir de fines de los años veinte, que los textos religiosos hindúes llegaron a formar parte de los modos de culto de la comunidad. "Bajo la Satnami Mahasabha nuestro pueblo empezó a leer el *Ramayan,* el *Gita* y el *Satyanarayan ki Katha*".[75] No sabemos si la Mahasabha tomó medidas acordes con esta situación para ganarse los servicios del *purohit* brahmán. Los relatos orales satnamis interpretan la ausencia del *purohit* como el persistente rechazo por parte del grupo de los funcionarios religiosos hindúes. "Eramos autosuficientes. No, no había lugar para el mentiroso cobarde que es un *pandit* brahmán".[76] Los satnamis que tenían algún grado de alfabetización llegaron a contar el *Satyanarayan ki Katha,* leer el *Gita* y recitar versículos del *Ramcharitmanas.* El ensayo de estos textos se situaba cada vez más junto a los *kathas* (relatos) de los gurúes durante los rituales del ciclo vital de los satnamis.[77] La apropiación por parte de los satnamis de los textos sagrados del hinduismo podía hacer extensivo su desafío a los brahmanes. Un hombre de cincuenta años estaba encantado con la ironía: "Nuestra *samaj* aprendió el *Puran* y los *shastras.* Cuando los brahmanes de Bañaras vinieron, los *pandits* satnamis los derrotaron en los *shastraarth* [debates sobre el significado e interpretación de los shastras]".[78] La reivindicación satnami de una condición hindú se acompañaba así de un desafío a la autoridad de los brahmanes.

Algunos aspectos de la práctica religiosa nos permiten rastrear la reacción del grupo a la imposición de ideas hindúes. Tomaré un ejemplo de la fiebre por construir templos inspirada por la reforma y la renovación del sentimiento religioso de la Satnami Mahasabha.[79] No sabemos si estas empresas tenían algo que ver con la gira de "exhortación" a los *harijans* (literalmente, pueblo de dios, término usado por Gandhi para referirse a los intocables) de Gandhi de 1933, en la cual hizo una escala en Baloda Bazar en el distrito de Raipur.[80] Los testimonios orales satnamis y los relatos escritos en la época ciertamente no dan cuenta de tal conexión. "Antes teníamos

dos, tres templos. En Bhandar, Girod y uno que otro lugar. Desde aquel tiempo [de Naindas y Anjordas], a los satnamis les ha gustado construir templos".[81]

Un templo que se terminó en 1938 tuvo sus orígenes en un voto hecho por un *malguzar* satnami. Este propietario de aldea quería que sus dos esposas le dieran hijos: para obtener este don, construyó el templo en el lugar de la tumba de un antiguo gurú. El misionero Baur cuenta que las paredes exteriores del templo estaban adornadas con "toda suerte de ídolos".[82] No sabemos gran cosa sobre estos ídolos, pero no parece que entre ellos hayan estado los dioses y diosas más importantes del olimpo hindú. Por ejemplo, lo que captó la atención del desconcertado misionero, fue la representación de un hombre, "que sostenía a una mujer por sus desnudos pechos, la cual levantaba su breve taparrabo".[83] De manera similar, cuidaba al templo un enorme ídolo de Bhimsen de 25 pies (7.62 m) de altura, la deidad de la lluvia de la aldea, que llevaba un mazo al hombro.[84] Dentro del templo no había ídolos. La sepultura estaba cubierta de verdes losetas vidriadas. Los peregrinos daban vueltas alrededor del templo, se inclinaban frente a los ídolos que estaban en las paredes exteriores y adoraban a Bhimsen. El *samadhi* (monumento) del gurú hizo del templo un centro de peregrinación para los satnamis. El acto principal de la peregrinación era la obediencia al *samadhi,* el cual encarnaba la autoridad del gurú. Una gurú *mata,* la "esposa del gurú actual", se sentaba cerca del *samadhi*; los peregrinos satnamis tocaban sus pies y hacían una ofrenda de dinero y coco. El gurú se sentaba a poca distancia del templo en una tienda. Sus pies eran lavados y el *charanamrit* (el agua del lavatorio) se salpicaba sobre una masa compacta de gente a la que no se le permitía acercarse a la tienda. La colocación de un pináculo dorado en la cúspide del templo, que significaba su terminación, se llevó a cabo en la *puranmasi,* la noche de luna llena:

> [Hallamos] a los cocineros muy ocupados en la preparación de la comida en el lecho del río. Hubo que formar una fila de veinte *chulhas* [estufas] en la arena y cada una tenía capacidad suficiente para contener veinte ollas grandes de arroz. De una sola vez se podían sacar cuatrocientos cazos de arroz de las estufas y llevarlos colina arriba cerca del templo para depositar el arroz cocido en grandes pilas en ese lugar. El *dal* [lentil] se cocinaba y colocaba en dos grandes tanques de cemento como de seis por ocho pies de superficie.

La preparación y distribución de comida entre miles de satnamis, un espectáculo de comensalía, subrayaba la solidaridad del grupo. La evidencia de riqueza indicaba el bienestar del Satnampanth. La colocación del "remate dorado en la torre" hizo surgir gritos de *satnam,* Ghasidas y los gurúes vivos. Al mismo tiempo, "caminando entre la multitud", el misionero halló "reuniones de grupos pequeños sentados con devota atención y escuchando la lectura de las escrituras hindúes". La veneración a los gurúes y la escenificación de la unión de los satnamis se acompañó de una escenificación de historias de dioses y diosas del olimpo hindú. Un peregrino hindú relató al misionero: "Esta [ocasión] muestra que nuestra religión Satnam sigue viva y el impulso de esta reunión nos hará vivir otros cien años"; un *mahant* (jefe religioso) explicó a un brahmán que los satnamis eran en realidad hindúes.[85] Ambos enunciados, que hacían eco de los acentos dobles de la Satnami Mahasabha, iban juntos. Los satnamis daban forma a sus propios usos de prácticas clave del hinduismo.

Los relatos orales de la Satnami Mahasabha una vez más subrayan el lugar crítico de las ideas y prácticas del hinduismo de casta alta junto con la legalidad de la empresa:

> En 1918 era el Señor Gobierno. El gobierno británico había abierto un *buchadkhana* [rastro] cerca de Baloda Bazar. Miles de vacas solían ser destazadas cada semana. Naindas no podía llevar esto sobre su conciencia […] Llevó con él a dos o tres acompañantes y llegó al matadero. Ahí golpeó a los carniceros con *lathis.* Durante ocho días Naindas blandió el bastón. El valor de los carniceros cedió. Hubo una explosión. El gobierno británico salió a atrapar a Naindas, dejó en paz a los demás. Lo encerraron en una *hawalat* [cárcel]. El gobierno le preguntó: "¿Por qué nos quitas nuestro ingreso de *lakhs* de rupias?" Naindas contestó: *"Sarkar* (Gobierno), según la religión hindú, *gau mata* (la vaca) es nuestra madre más grande. Nos protege y es nuestra tu tor a. La

> destazaban y no podía tolerarlo. La vaca es mi madre. Mientras viva no dejaré que aquí trabajen los carniceros".[86]

Los chamars que tocaban los cadáveres de las reses muertas fueron implicados en su constitución como intocables y las señales y prácticas del Satnampanth habían funcionado para reconstituir esta condición al convertir a los chamars en satnamis. Usando las percepciones satnamis, Naindas desarrolló este tema. Los británicos eran una presencia extranjera. Detener el sacrificio de vacas, la madre más grande, cometido por el gobierno británico era defender el honor de la nación hindú contra la intromisión de extraños. Los carroñeros del pasado se transformaron en verdaderos hijos de la vaca sagrada. El movimiento avaló la legitimidad del esfuerzo satnami. Los *lathis* de los satnamis, que derrotaron el ánimo de los carniceros, articulaban el lenguaje de dominación que había definido a la Satnami Mahasabha:

> En la corte del magistrado de primera instancia, Naindas dijo al juez brahmán: "Traté de salvar a la vaca. No sabía que salvar la fe hindú fuera algo malo". El juez Shukla Brahman dijo: "Naindas, como has arriesgado tu vida para salvar a la vaca, esta corte te da dos espadas, dos escudos, una escopeta y cuatro policías. Mientras vivas, esta corte te rendirá honores y te dará un lugar. Segundo, como has evitado el asesinato de vacas, se te exime de siete asesinatos. No se te harán cargos incluso si matas a siete personas". La corte asentó lo dicho por escrito con el sello del juez. Dos años después de la liberación de Naindas, no quedaban indicios en Raipur, Bilaspur y Durg de que alguna vez se hubieran sacrificado vacas en esos lugares.[87]

Es ilustrativo que Naindas haya hecho que un brahmán aceptara que un satnami fuera el verdadero defensor de la fe hindú. La protección de vacas por parte de los satnamis, una inversión del estigma atribuido a la comunidad, respaldaba la decisión del juez de otorgar a Naindas derecho a tener sirvientes con armas —símbolos del poder oficial— y concederle una posición de igualdad y honor en la corte. Además, el relato se servía de la noción ampliamente aceptada de que matar una vaca era igual a siete asesinatos y cambió diametralmente su énfasis: la lograda incitación a detener el sacrificio de vacas había exonerado a Naindas de siete asesinatos.

En los relatos orales de los satnamis la legalidad de la Satnami Mahasabha se unía inextricablemente a su defensa de las normas hindúes. Al mismo tiempo, esta historia de la valiente defensa satnami de la vaca también tenía un giro inesperado:

> Después que Naindas puso fin al sacrificio de vacas, el gobernador Lord Montagu Butler lo llamó a Kanpur. Preguntó a Naindas: “¿Cómo he de darte la bienvenida? Lo que has logrado, no lo han logrado brahmanes ni thakurs [chatrias]. Eres más grande que ellos. La religión satnami es superior a todas las demás religiones. Por esto te doy el *janevü*” Naindas respondió: “Saheb, está muy bien que me des el *janeu,* pero el pueblo pensará que soy un brahmán”. Entonces el gobernador le dio la bienvenida tanto con el *janeu* como con el *kanthi*. Desde aquel día los satnamis usan el *janeu* y el *kanthi* porque somos protectores de vacas.[88]

El relato fusionaba sucesos distintos —la reunión de dirigentes de la Satnami Mahasabha con Lord Montagu Butler en Bilaspur y su presencia en la sesión de Kanpur del Congreso Nacional Indio— y reemplazaba a los superiores hindúes nacionalistas por el Gobernador de las Provincias Centrales. Esto era parte de una jugada retórica que indicaba que los esfuerzos de la Satnami Mahasabha de proteger a las vacas y defender las normas hindúes simultáneamente distinguía a los satnamis de los brahmanes. La combinación del *janeu* y del *kanthi* era una marca distintiva que establecía la superioridad satnami sobre los hindúes de casta alta.

CONCLUSIÓN

Las iniciativas de castas a fines del siglo XIX y principios del XX tomaban sus premisas de las relaciones de poder y se incorporaban a ellas de formas complejas. Este ensayo se ha centrado en el juego de diversos lenguajes de autoridad —el de la ley, del orden y del género— en la construcción de un proyecto para reformar a una comunidad y redefinir su identidad. El analfabetismo entre los satnamis creó el espacio y proporcionó oportunidades políticas para

mediaciones de reforma y cambio a aquellos que poseían el poder de la escritura. G. A. Gavai, un dirigente provincialista de las “clases oprimidas”, escribió una petición de la Satnami Mahasabha al Gobernador de las Provincias Centrales que amoldaba las exigencias de los satnamis a las preocupaciones y vocabulario de las “clases oprimidas”, un sector político de población de la provincia, e introducía tensiones al esfuerzo organizativo de los satnamis. Al mismo tiempo, la petición obtuvo respuesta a su exigencia clave: la reconstitución de los chamars como satnamis en el Satnampanth fue reconocida por el gobierno e inscrita en papeles oficiales. Entre 1926 y el fin de la década, Baba Ramchandra, dirigente del movimiento radical Kisan Sabha entre 1918 y 1920 en el Awadh rural, llevó la batuta para dar forma al esfuerzo satnami. La Satnami Mahasabha se servía de los signos y recursos del lenguaje —del orden público— de la administración colonial y los situaba junto a los símbolos y formas de autoridad del Satnampanth. El proyecto de reforma construía y apelaba a una nueva legalidad y se moldeaba en un lenguaje de dominación. Una intervención del esfuerzo de la Satnami Mahasabha por reformar a la comunidad y redefinir su identidad se centró en una reorganización de la familia, las relaciones conyugales y el género dentro del hogar satnami. El juego sobre la monogamia y el credo de la mujer de fidelidad al marido eran parte de un esfuerzo más amplio de la domesticación de la reforma: el impulso de controlar y dominar los ámbitos difusos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio. A su vez, los satnamis se movían en los intersticios de estas relaciones de poder, de intervención y apropiación, para dar forma a su visión y práctica. Las categorías de la ley y organización administrativa coloniales se volvieron rasgos duraderos del impulso por disciplinar y controlar a la comunidad. Los dirigentes de los satnamis adquirieron las figuras del lenguaje que les permitieron trabar relaciones con las instituciones y procesos políticos definidos por la administración colonial. Tras la independencia, en la primera

elección general para elegir al Lok Sabha (cámara baja del Parlamento), Agamdas fue escogido como candidato parlamentario de Chhattisgarh al Congreso y ganó la elección. En palabras de un satnami, el gurú había establecido su *gaddi* (asiento) en Delhi, la *rajdhani* (la capital).

NOTAS AL PIE

515

[1] El material de este ensayo está tomado de mi tesis doctoral “Religion, Identity and Authority among the Satnamis in Colonial Central India” University of Cambridge, 1992, la cual ha sido publicada como *Untouchable Pasts. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, State University of New York Press, Albany, 1998. Los argumentos del ensayo han sido presentados bajo diferentes formas en seminarios realizados en Cambridge, Delhi, Lisboa, Londres y Shimla. Los comentarios de los participantes fueron valiosos. Ishita Baneijee, Leela Dube, Ram Guha y Dharma Kumar hicieron comentarios sobre el borrador. Agradezco toda la ayuda prestada. Todas las traducciones del hindi y del chhattisgarhi al inglés son mías.

[2] Lloyd y Susan Rudolph, *The Modernity of Tradition,* Chicago, 1967; Robert L. Hardgrave, *The Nadars olTamilnad: The Political Culture of a Community in Change*, Chicago, 1969.

[3] David Washbrook, “The Development of Caste Organisations in South India, 1880 to 1925”, en C. Baker y D. Washbrook, eds., *South India: Political Institutions and Political Change, 18801940*, Meerut, 1975, pp. 151-203.

[4] Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology,* Cambridge, 1985; Mark juergensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement Against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley y Los Ángeles, 1982; Gail Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahman Movement in Western India: 1873 to 1930*, Bombay, 1976; Eugene Irschick, *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism 1916-1929*, Berkeley y Los Ángeles, 1969; Eleanor Zelliot, “Learning the Use of Political Means: The Mahars of Maharashtra”, en Rajni Kothari, ed., *Caste in Indian Politics*, Nueva Delhi, 1970, pp. 29-69.

[5] Esto no significa negar que mi trabajo, en general, comparta la atención a la ideología y a las actitudes de desafío de los estudios sobre iniciativas de casta baja que desafiaban a los brahmanes y a la jerarquía de castas. Al mismo tiempo, estos estudios se centran en la organización y dirigencia de los “movimientos” a fines del siglo XIX y principios del XX, lo cual a su vez ha dejado un conjunto de fuentes escritas bien definidas. Mi trabajo sobre los satnamis, por otra parte, tiene un programa distinto, un proyecto más amplio, y se basa en

una variedad de fuentes escritas y orales. Construye una historia de los satnamis, sus rasgos de diferenciación interna, sus iniciativas y los intentos por regular la comunidad durante un largo periodo de tiempo, lo cual, quizá, contrarresta las restricciones del carácter más bien singular de los relatos sobre “movimientos”.

[6] La falta de alfabetización de los satnamis también significaba que era la intervención de la figura de la “persona de fuera” *(outsider),* al escribir dentro de una tradición oral, lo que generaba la mayor parte de las fuentes de la Satnami Mahasabha. Mientras ciertas peticiones, tratados y cartas mencionan el año y lugar en que fueron escritos o publicados, una parte substantiva de los papeles se presenta en forma de fragmentos de cuadernos de notas personales que no hacen referencia al momento en que se constituyeron. Además, sólo en raras ocasiones los informes de los administradores y los periódicos a nivel provincial registran las voces y esfuerzos de una iniciativa local. La naturaleza de estas fuentes sólo permite una cronología aproximada de la Satnami Mahasabha y sus actividades. Al mismo tiempo, las fuentes —en hindi, chhattisgarhi y awadhi, escritas en caracteres devanagaris— y las narraciones orales de satnamis sobre los dirigentes de la Mahasabha, enclavadas en el rastro de informes archivísticos, de misioneros y periodistas y en testimonios orales, se prestan a una lectura de los procesos culturales y el juego de autoridad y poder que animaba al esfuerzo de los satnamis por organizarse.

[7] Esta sección que ha presentado á los satnamis y a su esfuerzo de creación de una secta, condensa varios argumentos desarrollados con mucho más detalle en Dube, *Untouchable Pasts.*

[8] D. E. U. Baker, *Changing Political Leadership in an Indian Province. The Central Provincesand Berar 1919-39*, Delhi, 1979.

[9] *The Hitavada,* 1 de mayo de 1920; y 29 de abril de 1926.

[10] *Ibid.,* 23 de octubre de 1920; y 1 de noviembre de 1925; Central Provinces Government (en lo sucesivo CPG), General Administration Department (en lo sucesivo GAD), números 24-21, Madhya Pradesh Secretariat Records Room (en lo sucesivo MPSRR).

[11] Baker, *Changing Political Leadership,* pp. 17, 100 y 115-117.

[12] No sabemos si estos pasos de Naindas y Anjordas recibieron la influencia de las actividades de la All India Cow Protection Conference, la cual se había reunido en Nagpur la última semana de diciembre de 1920: *The Hitavada*, 8 de enero de 1921; y 22 de enero de 1921.

[13] Testimonio oral de Mahant Ramsanehi, Sendri, 27 de noviembre de 1989; testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

[14] Entrevista con Bhuvanlal Mishra, 4 de septiembre de 1988; cartas de diferentes castas —Mehra Samaj, Chauhan Mandli, Panka Mandli, Kandra Mandli, Ganda Mandli, Baya Mandli, Bajaniya Mandli, Bhoi Mandli— al Comité del Templo de Rajiv Lochan (sin fecha), Sunderlal Sharma Papers, Rajim.

[15] G. A. Gavai, Secretario de la Asociación de las Clases Oprimidas a Pandit Sunderlal Sharma, 24 de octubre de 1925, Sunderlal Sharma Papers, Rajim.

[16] Testimonio oral de Mahant Ramsañehi, Sendri, 29 de noviembre de 1989; testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

[17] Comisionado delegado, Durg, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 28 de junio de 1926, CPG, GAD, números 24-26, 1926, MPSRR.

[18] Número 1, 2C, SW, Baba Ramchandra Papers, primera parte (en lo sucesivo BRP), Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi (en lo sucesivo NMML).

[19] Petición de la Satnami Mahasabha, CPG, GAD, números 24 al 26, 1926, MPSRR; véase un detenido examen de la petición y de la respuesta del gobierno en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 150-154.

[20] Circular número C-105/130(A)-IV, Secretario Principal del Gobierno, P. C. al señor Ratiram Malguzar, Presidente de la Satnami Mahasabha de la División de Chhattisgarh, 7 de octubre de 1926, CPG, GAD, números al 24 al 26, 1926, MPSRR.

[21] Estas iniciativas incluyeron a los chamars kanaujia y rabidasi. El gobierno rechazó estas peticiones: CPG, GAD, números 24 al 27, 1928, MPSRR; CPG, GAD, números 1 al 11, 1939, MPSRR; *The Hitavada*, 20 de enero de 1927.

[22] *The Hitavada*, 23 de diciembre de 1926.

[23] Véase un examen de estos mitos y rituales en Saurabh Dube, “Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh” en Partha Chatteijee y Gyan Pandey, eds., *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992.

[24] Testimonio oral de Suritram, Sakri, 7 de diciembre de 1989.

[25] Testimonio oral de Kamaundram, Devarmal, 23 de marzo de 1990.

[26] Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990.

[27] Podemos ver rastros de esta iniciativa en un panfleto impreso y en dos escritos fragmentarios de puño y letra de Baba Ramchandra: Subject File número 5, fols. 1, 3, BRP, NMML.

[28] Subject File número 5, fol. 1, *ibid.*

[29] Testimonio oral de Bisahu, Jarhabhata, 25 de febrero de 1990.

[30] Subject File número 5, fol. 1. BRP, NMML.

[31] Subject File número 5, fol. 3, *ibid.*

[32] M. P. Davis, “Notes on Satnamis”, 1933, Folder on Satnamis (en lo sucesivo FS), M. P. Davis Papers (en lo sucesjvo MPDP), Edén Archives and Library, Webster Groves, Missouri (en lo sucesivo EAL).

[33] Subject File número 5, fol. 3, BRP, NMML.

[34] El lugar crítico de la educación en una iniciativa de intocables surge, por ejemplo, en el informe del Ad Dharm Mandal reproducido en Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, pp. 300-305.

[35] Testimonio oral de Mahant Ramsanehi, Sendri, 2 de diciembre de 1989.

[36] Seybold, Annual Report, Raipur, 1928, Annual Reports of Missionaries (en lo sucesivo ARM), EAL.

[37] “Meri Daura Report”, Subject File número 19 (II), fol. 2, BRP, NMML; Anjordas, Raipur a Sunderlal Sharma, Rajim, 16 de enero de 1928, Sunderlal Sharma Papers, Rajim.

[38] Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girodpuri, 2 de marzo de 1990.

[39] Número 1, 2C, SW, BRP, NMML.

[40] Subject File número 5, fols. 42-43, BRP, NMML.

[41] Subject File número 5, fol. 6 *ibid.*

[42] Los problemas originados por errores administrativos financieros y de organización, de hecho, parecen haber sido la tónica más marcada entre las instituciones educativas establecidas por las primeras asociaciones de castas y las iniciativas de reforma social. Véase, por ejemplo, O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology,* pp. 281-282; J. T. F. Jordens, *Dayanand Saraswathi: His Life and Ideas*, Oxford, 1978, pp. 65-66.

[43] M. P. Davis, “The Satnami Tragedy”, *The Evangelical Herald,* St. Louis, Missouri, 8 de junio de 1933.

[44] *Ibid.*

[45] Subject File número 5, fol. 44, BRP, NMML.

[46] *Ibid.;* Subject File número 5, fol. 47, *ibid.*

[47] Subject File número 5, fol. 14, *ibid.*

[48] Subject File número 5, fol. 62, *ibid.*

[49] Subject File número 5, fol. 54, *ibid.*

[50] Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 25 de noviembre de 1989.

[51] "Satnami Tragedy" (texto manuscrito y mecanografiado), p. 4, FS, MPDP, EAL.

[52] Testimonio oral de Bhandari, Ledri, 19 de diciembre de 1989.

[53] Testimonio oral de Mahant Ramsanehi, Sendri, 3 de diciembre de 1989; testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990; testimonio oral de Bisahu, Jarhabhata, 25 de febrero 1990.

[54] Testimonio oral de Mahant Ramsanehi, Sendri, 27 de noviembre y 1 de diciembre de 1989; testimonio oral de Bisahu, Jarhabhata, 25 de febrero de 1990; testimonio oral de Suri tram, Sakri, 7 de diciembre de 1989.

[55] Aparte de la gente mencionada en las dos notas anteriores, el establecimiento y constitución del *athgawana* fue confirmado por un gran número de satnamis.

[56] Las nuevas categorías fueron mencionadas en 1936 por M. M. Paul como parte del establecido orden organizativo satnami. Véase M. M. Paul, *Satyanami Panth aur Shri Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1936, p. 2.

[57] K. C. Dubey, *Kosa: A Village Survey*, Bhopal, 1967, p. 144.

[58] Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni", número 4, 2A, SW III, BRP, NMML.

[59] *Ibid.,* fol. 1.

[60] Acerca de la pureza de la *kanya* (doncella prepubescente considerada de muy buen augurio), lo auspicioso de la mujer casada y su oposición a la viuda y a la prostituta véase Leela Dube, "On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India", *Economicand Political Weekly*, 23, 1988, pp. 11-19; Leela Dube y Saurabh Dube, "Women, Hinduism and the Category of Politics *n, Journal of Social Studies*, 37, 1987, pp. 72-80. Desde luego, es verdad que la distinción entre auspicioso, y no auspicioso varía según los contextos: en el matrimonio, por ejemplo, las novias de casta alta solían obtener el *suhag* (bermellón) de una prostituta o, en Chhattisgarh, de una *dhobin.* La prostituta y la *dhobin* —como podían volverse a casar— se consideraban *sada-sahagan* (novias eternas). Marglin también ha afirmado que la distinción auspicioso-no auspicioso, a diferencia de las preocupaciones de pureza y contaminación, es independiente de la jerarquía. Véase F. A. Marglin, *Wives of the God King*, Delhi, 1985.

[61] Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehat", fols. 12-13.

[62] *Ibid.,* fols. 14-15.

[63] *Ibid.,* fols. 17-18. La carta de exigencias de las mujeres satnamis también se dirigía a la oposición entre la casa y el exterior para subrayar la moralidad y la economía del hogar: Dube, *Untouchable Pasts,* p. 163-173.

[64] Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati", fols. 21-23.

[65] *Ibid.,* fols. 24-28.

[66] Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 107-109 y 171.

[67] Lata Mani y Rosalind O'Hanlon han examinado cómo cada vez más las mujeres llegaron a ser el símbolo clave de los debates del siglo XIX acerca de la condición de la tradición hindú y la legitimidad del poder colonial. Estos debates no daban a las mujeres una voz de sujeto y les negaban la condición de agentes históricos. O'Hanlon también señala que los problemas concernientes a las mujeres en los proyectos de reforma social podían extender el control de los hombres sobre las mujeres de la comunidad: Lata Mani, "Tradiciones en discordia", *supra*, pp. 209-251; Rosalind O'Hanlon, "Issues of Widowhood: Gender and Resistance in Colonial Western India", en Douglas Haynes and Gyan Prakash, eds., *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, 1991, pp. 71-72.

[68] Mis argumentos sugieren puntos importantes muy diferentes de los de Kapil Kumar, quien ve a Baba Ramchandra como un reformador social radical, que se adelantó a sus tiempos, quien elevó la condición de las mujeres del campo de Awadh al fomentar la monogamia, *pativrata dharma*, un "hogar humanizado", y la participación de las mujeres en los foros políticos. Kapil Kumar ignora los mecanismos de restricción inherentes a las estrategias de Baba Ramchandra. Además, glosa las descripciones de Ramchandra de sus hazañas sexuales en Fiji, la cuales son claras ilustraciones de una fantasía voyerista masculina. Kapil Kumar, "Rural Women in Oudh 1917-1947: Baba Ramchandra and the Women's Question" eñ Sangri y Vaid, eds., *Recasting Women,* pp. 337-369.

[69] Davis, "The Satnami Tragedy".

[70] *The Hitavada,* 17 de febrero de 1927.

[71] Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

[72] Testimonio oral de Bhandari, Ledri, 19 de diciembre de 1989.

[73] Davis, "The Satnami Tragedy"

[74] Santdas Sant [Baba Ramchandra], *Satnam Sagar, Bhagi, Itihas*, Raipur, 1929.

[75] Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990.

[76] Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 11 de abril de 1990.

[77] Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990; y Vijay Guru, Bhopal, junio de 1987, y Girod, 2 de marzo de 1990. Otros satnamis hicieron la misma observación cuando hablé con ellos de las cuestiones del *chauka* (ritual distintivo de los satnamis) y los textos sagrados hindúes en el Satnampanth.

[78] Testimonio oral de Santokhi, Koni, 12 de abril de 1990.

[79] Puede verse un examen más extenso de estos temas en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 173-175.

[80] Baker, *Changing Political Leadership,* pp. 135-136.

[81] Testimonio oral de Bhandari, Ledri, İ9 de diciembre de 1989.

[82] W. Baur, "Side-lights on a Satnami Mela", Second Quarterly Report, Bisrampur, 1938, p. 1, Quarterly Reports of Missionaries (en lo sucesivo QRM), EAL.

[83] *Ibid.,* p. 2.

[84] *Ibid,* E. M. Gordon, *Indian Folktales. Being Sidelights on Village Life in Belaspore, Central Provinces,* Londres, 1908, pp. 20-21.

[85] W. Baur, "Side-lights on a Satnami Mela", Second Quarterly Report, Bisrampur, 1938, pp. 3-4, QRM, EAL.

[86] Testimonio oral de Mahant Ramsanehi, Sendri, 27 de noviembre de 1989.

[87] *Ibid.*

[88] Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 25 de noviembre de 1989.

CUARTA PARTE

EN CASA Y AFUERA

EN DEFENSA DEL FRAGMENTO: ESCRIBIR LA LUCHA HINDO-MUSULMANA EN LA INDIA ACTUAL

Gyanendra Pandey
Universidad de Johns Hopkins

I

Esto no es un artículo. Es una declaración preliminar acerca de algunas de' las dificultades de escribir la historia de la violencia, más específicamente en este caso, la historia de la violencia sectaria en la India colonial y poscolonial. La historia de la violencia queda fijada en la escritura de la historiografía de la India moderna como aberración y ausencia. *Aberración* en el sentido de que se aborda la violencia como algo alejado del curso general de la historia india, su forma distorsionada, su momento excepcional: de ninguna manera la historia "real" de la India.[1] *Ausencia* —y aquí la observación se aplica con más vigor a un campo más amplio que el de la historia de la India—, porque el discurso histórico ha tenido grandes dificultades para captar y re-presentar el momento de la violencia. La "historia" de la violencia es, por ello, casi siempre acerca del contexto —

acerca de todo lo que sucede alrededor de la violencia.[2] La propia violencia se considera como “conocida”. Sus contornos y carácter sencillamente se dan por sentados: no hay necesidad de investigar sus formas.

La declaración que sigue es muy general, un escueto bosquejo por así decirlo de un argumento más amplio acerca de la naturaleza de las evidencias y los modos de análisis y representación empleados en el discurso histórico. La profiero de esta forma con la esperanza de enfocar algunos puntos para considerarlos de una manera que no sería posible en una declaración más detallada. Pero hago esto con alguna vacilación. Una razón de esta vacilación es que las formulaciones presentadas aquí están lejos de quedar resueltas de manera satisfactoria en este punto: dada la naturaleza de las cosas, puede ser que nunca queden resueltas satisfactoriamente.

Otra razón es que he tenido que adoptar en este texto un tono más personal que el que todavía, quizá, es común en la escritura de la ciencia social y la historia. Mi declaración surge en buena medida de la experiencia de los “disturbios” de Bhagalpur de 1989, la cual figura con cierto detalle en la segunda mitad de este ensayo. Al escribir acerca de esta experiencia hago un uso considerable de impresiones y observaciones personales reunidas como miembro de un equipo de diez personas que bajo la égida de la Peoples’s Union for Democratic Rights (PUDR, Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos) en Delhi, realizó una investigación sobre la situación en Bhagalpur tras la violencia en el lugar los hechos. Desde luego, el uso de lo “personal” se fomenta actualmente en los análisis y escritos sociales, científicos y políticos. Sin embargo, no obstante los importantes avances ocasionados por el feminismo, siento que su uso es algo que todavía muchos de nosotros estamos aprendiendo a negociar: y me sigo sintiendo incómodo por algo que puede parecer una intromisión excesiva del yo del autor en lo que sigue.

Por último, y posiblemente lo más importante, vacilo porque mi crítica de algunos de los escritos más significativos sobre el conflicto social y político contemporáneo en la India puede parecer poco generosa, en especial con respecto a académicos y activistas que han levantado la voz con valentía ante las fuentes de la opresión y la explotación en nuestro Estado y nuestra sociedad. Sólo puedo decir que la clase de crítica (y autocrítica) presentada aquí sería imposible sin las investigaciones y estudios pioneros de gente como Asghar Ali Engineer y organizaciones como la Peoples's Union for Civil Liberties (Unión del Pueblo por las Libertades Civiles) y la Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos.[3] Es posible que mi crítica de sus escritos sobre la política y luchas contemporáneas parezca académica y de poca relevancia en lo inmediato. Sin embargo, quisiera creer que hay algún tipo de diálogo entre lo "académico" y lo "político" y que algunos de los argumentos presentados aquí contribuirán de forma modesta al debate actual sobre ciertos problemas políticos vitales de nuestro tiempo.

La presente declaración aborda la historiografía de la lucha sectaria. Esta historiografía funciona, como lo ha hecho por mucho tiempo, en un contexto político en el que la retórica del nacionalismo tiene una importancia central. En tiempos recientes, en especial a lo largo de los últimos veinte años, esta retórica ha adquirido un nuevo tono y un diferente tipo de estridencia. El sumamente centralizado poder del Estado que ahora se presenta con el nombre de la nación-Estado india, actúa cada vez más descaradamente en nombre de la "clase media", arribista y consumista, y sus aliados ricos en el campo ("el campesino rico"). Al fomentar la ambición del interés de este sector, el Estado ha mostrado su predisposición a estigmatizar a toda forma de oposición como "antinacional" —ya sea que esta oposición se ubique en la clase trabajadora de la industria, ya entre los pobres de las áreas rurales, ya en otros movimientos regionales y locales.

De los "fragmentos" de la sociedad india —las pequeñas comunidades religiosas y de casta, los sectores tribales, los trabajadores industriales, grupos de mujeres activistas, de los cuales se puede decir que representan la cultura y prácticas de las "minorías"— se espera que se alineen con la corriente principal (*mainstream*) (brahmán-hindú, consumista) de la cultura nacional dominante. Esta *mainstream,* que de hecho representa una sección muy pequeña de la sociedad, de hecho ha sido ostentada como *la* cultura nacional. La "Unidad en la Diversidad" ha dejado de ser el cometido del nacionalismo indio. Por el contrario, todo lo perteneciente a una minoría que no sea la clase gobernante, todo lo que representa un desafío, lo singular, lo local —por no decir todo lo diferente— aparece como una amenaza, una intrusión, incluso "extranjero" a este nacionalismo.

Los escritos sobre la política india necesitan poner en primer plano este impulso centrado en el Estado de homogeneizar y "normalizar", y poner en primer plano también la naturaleza sumamente cuestionada del territorio del nacionalismo. Parte de la importancia del punto de vista "fragmentario" yace en esto, en resistir el impulso de una homogeneización superficial y luchar por otras definiciones de la "nación" y de la futura comunidad política potencialmente más ricas.

No sugiero que la resistencia por parte de la "minoría" funcione siempre, ni siquiera habitualmente, conscientemente de esta manera. Pero el historiador, científico social o activista político que toma una distancia para analizar las condiciones de la sociedad india, quizá esté de acuerdo en que esto es una parte importante de lo que está sucediendo. También aquí está implicada una competencia historiográfica, pues la estrecha y empequeñecedora visión del nacionalismo que describo más atrás se apoya no sólo en una referencia a las tendencias mundiales actuales de las prácticas económicas y políticas de los Estados, ni tampoco solamente en aquellos que hablan de la India antigua como la cuna de la

civilización y el almacén de todo lo que es bueno y valioso en el mundo contemporáneo, sino también en una historiografía “moderna” y declaradamente secular y nacionalista, que ha reafirmado las nociones de una unidad natural india y de una esencia nacionalista india.

Esta historiografía ha elevado la nación-Estado —de hecho, una forma contingente de la nación-Estado como se encuentra en la India actual— a la condición de fin de toda la historia: tanto así que la “Historia”, en las escuelas, institutos y universidades de la India, sigue terminando generalmente en 1947. También ha forjado para nosotros las diáfanas categorías binarias con las cuales todos hemos tenido que trabajar:

secular *vs.* comunal
nacional *vs.* local (con demasiada frecuencia entendido como “antinacional”)
progresista (“económico”) *vs.* reaccionario (=“cultural”),

categorías que sólo desde tiempos recientes los historiadores han empezado a cuestionar seriamente.[4]

Incluso hoy, tras décadas de una vigorosa y refinada escritura de la historia de la pluma de académicos tanto izquierdistas como nacionalistas y liberales, la visión del “centro” sigue siendo el reconocido mirador privilegiado de una reconstrucción con sentido de la historia “india” y el archivo “oficial” (archivos del gobierno o, para periodos anteriores, archivos de las cortes) la fuente primaria para su construcción. Esta práctica historiográfica no logra, me parece, acentuar lo bastante el carácter provisional y cambiante de los objetos de nuestros análisis: “India” tanto como “Pakistán”, “Awadh” o “Andhra Pradesh”, la comunidad hindú o musulmana, la “nación”, el “nacionalismo”, el “comunalismo”.

Al atribuir una cualidad “natural” a una unidad particular, como la India, y al adoptar su archivo “oficial” como la fuente primaria del conocimiento histórico tocante a ella, el historiador adopta la visión del Estado establecido. Sin lugar a dudas esto ha sucedido en la

historiografía de la India moderna. El excesivo énfasis puesto en la unidad (dada) de la India y la unidad de la lucha por lograr “su” independencia ha significado que la historia de la India desde principios del siglo XIX tendiera a convertirse en la biografía de la nación-Estado emergente. También se ha vuelto una historia en la cual el relato de la partición y los disturbios hindo-musulmanes y musulmano-sikhs entre 1946 y 1947 que la acompañaron se descarta sin más.

La historia de la lucha sectaria en general y de lo que se ha dado en llamar “comunalismo”[5] en la India queda fijada en la escritura como una historia secundaria. La política “hindú”, la política “musulmana” y la lucha hindo-musulmana aparecen como un elemento menor en el drama principal de la lucha de la India por la independencia de la dominación colonial; y se las asocia habitualmente con las maquinaciones de la clase gobernante colonial. Asimismo, las historias de la partición quedan fijadas en la escritura en general como historias de “comunalismo”. Éstas, como cabría esperar, son cualquier cosa menos historias de nobles esfuerzos. Ni siquiera son, en ningún grado de importancia, historias de lucha y violencia confusa, sacrificio y pérdida, historias de la forja tentativa de nuevas identidades y lealtades, o del surgimiento entre gente desarraigada y amargada de nuevas resoluciones y nuevas ambiciones. Son, en su mayor parte, relatos de los “orígenes” o “causas” de la partición, investigaciones de las oportunidades, los errores políticos o de los sucesos sociales y económicos menos manejables que supuestamente provocaron este trágico acontecimiento. Además, en estos relatos, la tragedia aparece como una tragedia que, pese a todas sus consecuencias, milagrosamente dejó intacto el curso de la historia de la India. A pesar del surgimiento de dos, después tres, naciones-Estado independientes como resultado de esta partición, “la India”, parecería decir esta historiografía, siguió con firmeza —y “naturalmente”— su camino secular, democrático, no violento y tolerante.

El libro de Bipan Chandra, *Modern India*,[6] el cual es quizá el mejor libro de texto sobre el periodo colonial para estudiantes que están por terminar el ciclo de educación media y los que pasan al nivel universitario, ilustra estos puntos más que bien.

> El 15 de agosto de 1947, la India celebró con júbilo su primer día de libertad. Los sacrificios de generaciones de patriotas y la sangre de un sinnúmero de mártires había dado su fruto […] Pero el sentimiento de júbilo […] estaba entreverado con dolor y tristeza […] (pues) incluso en el momento mismo de la libertad, una orgía comunal, acompañada de una brutalidad indescriptible, consumía miles de vidas en la India y Pakistán […] [pp. 305-306]

"Dolor y tristeza" por lo que sólo se puede leer como el secuestro de una lucha ingentemente poderosa y noble. Sigamos leyendo:

> El símbolo de esta tragedia en el momento del triunfo nacional era la acongojada figura de Gandhiji —el hombre que había llevado el mensaje de *no violencia, verdad y amor y valor y hombría* al pueblo indio […] En medio de la alegría nacional, viajó a la tierra bengalí, asolada por el odio, tratando de llevar consuelo a un pueblo que aún entonces seguía pagando el precio de la libertad con una insensata masacre comunal [p. S06, las cursivas son mías].

No se dice explícitamente quién fue el autor de este secuestro en este punto, aunque en otras páginas queda claro que los culpables fueron los comunalistas hindúes y musulmanes, los políticos reaccionarios y desde luego los británicos [pp. 296-297 y *passim*]. El secuestro conduce a una masacre insensata, cientos de miles de vidas perdidas por "el precio de la libertad". Empero, algo se calla. ¿Quiénes pagan? ¿Por la libertad de quién? En lugar de hacer estas preguntas, el libro de texto de Bipan Chandra pasa a dejar testimonio de cómo muere Gandhi, asesinado en enero de 1948, "mártir de la causa de la unidad"; y cómo el pueblo de la India, "con confianza en su capacidad y su voluntad de lograr sus objetivos […] entonces [a partir de agosto de 1947] empezó a construir la sociedad justa, la sociedad buena" [pp. 306-307].

Aquí "Gandhi" y "el pueblo" se convierten en símbolos de la esencia nacionalista, el espíritu indio, símbolos que fácilmente pueden usarse como sinónimos. "Gandhi" claramente representa al

pueblo en el relato nacionalista de la lucha anticolonialista de la India. De manera similar, tras la desaparición de Gandhi, “el pueblo” aparentemente continúa la obra de Gandhi y marcha hacia adelante, sin ser afectado por la partición, disturbios, refugiados, etcétera, para construir “la sociedad justa, la sociedad buena”.

El libro de texto de Sumit Sarkar,[7] más crítico, dirigido a estudiantes universitarios próximos a graduarse o graduados, propone un argumento diferente pero llega a la misma conclusión acerca del camino secular del pueblo indio. La conmovedora escritura de Sarkar habla de “el apogeo del Mahatma”, desde 1946 hasta su muerte en enero de 1948, cuando se esforzaba casi por sí solo por tratar de controlar las pasiones que conducían al asesinato de hindúes, musulse refiere a la “ola de huelgas” de enero y febrero de 1947 en Calcuta, Kanpur, Karachi, Coimbatore y otros lugares, sólo para añadir: “Las huelgas […] proclamaban demandas puramente económicas; lo que seguía faltando era un mando político con la influencia y determinación suficientes” [p. 439].

He tomado citas de dos de los mejores libros generales sobre la historia de la India colonial y del movimiento nacional indio, ambos de académicos que escriben siguiendo una filiación marxista, para destacar lo que quiero demostrar acerca de la dominación bastante notable del paradigma nacionalista en los escritos de la partición y la independencia. Esta escritura de la historia es parte de un discurso nacionalista más amplio, el cual encuentra una expresión vigorosa también en el cine, el periodismo y la literatura. Para la mayoría de la gente que vivía en lo que hoy son los divididos territorios del norte de la India, Pakistán y Bangladesh, la partición fue *el* suceso más importante del siglo XX —equivalente en términos del trauma generado y sus consecuencias a la primera Guerra Mundial (la “gran guerra”) para Gran Bretaña o la segunda Guerra Mundial para Francia y Japón. La experiencia de la primera y segunda Guerras Mundiales se conmemora en Europa Occidental y en Japón mediante la erección de importantes monumentos nacionales: no

sorprende que en la India no haya nada comparable para la partición. Sin embargo, la borradura de la memoria va más lejos en este caso.[8]

Al igual que en la escritura de la historia, en el cine y la novela los intelectuales indios han sucumbido a la tentación de celebrar la historia de la lucha por la independencia más que a ocuparse de la agonía de la partición. Esta declaración requiere de una calificación considerable. Ha habido un alud de estudios sobre la partición y la violencia sectaria entre 1946 y 1947 escritos en punjabi, urdu e hindi. Pero la "literatura sobre la partición" de los primeros tiempos —de la cual las devastadoras historias de Sa'adat Hasan Manto es el ejemplo más destacado— en buena medida se limitaba a las áreas del Punjab y sus alrededores barridas por la lucha durante los primeros diez, años después de la partición, más o menos.[9] Las declaraciones literarias subsiguientes acerca de este tema que provienen del norte de la India caen con mucha mayor claridad dentro de la problemática secular nacionalista, para la cual la partición era una historia fallida —un fracaso intrigante y en efecto inexplicable. La obra clásica en este género probablemente sea *Aadha Gaon* (1966) de Rahi Masoon Raza.

Lo que es todavía más notable es que la violencia sectaria y sus consecuencias no figuren como un motivo central en la literatura bengalí del periodo posterior a la partición. Un estudio reciente nota que mientras la hambruna de 1943 parece haber conmovido profundamente a los hombres de letras bengalíes,

> "la partición de Bengala [originada por la separación de Bengala oriental, que se volvió parte de Pakistán en 1947, de Bengala occidental que siguió siendo parte de la India] que […] cambió definitivamente todas las antiguas configuraciones socioeconómicas en 1947 y a partir de entonces, nunca se convirtió en un tema predominante de la novela bengalí incluso durante los años cincuenta y poco después de esa década".[10]

Desde luego en el cine, el gran director bengalí Ritwik Ghatak produjo una serie de incomparables declaraciones fílmicas acerca del dolor, desesperación y esperanzas de los desposeídos y

desplazados por la partición: *Komal Gandhar* (1959), *Subarnarekha* (1962), *Titash Ekti Nadir Nam* (1973) y, de una manera más o menos indirecta, *Meghe Dhaka Tara* (1960). Pero Ghatak sigue siendo una excepción —y no debido únicamente a su brillante talento. En general en el cine bengalí, así como en la enorme industria cinematográfica en hindi y urdu cuya base es Bombay, así como también en la gran cantidad de filmes documentales producidos por la Film Division de la India, los cineastas han dedicado relativamente poca atención a la historia y consecuencias de la partición.

Entre las películas en hindi y urdu, el ejemplo que se destaca por encima de esto es *Garam Hawa* de M. S. Sathyu, notable declaración de principios de los años setenta, la cual retrata con sensibilidad la insania colectiva, el desarraigo, el sin sentido de la existencia y las búsquedas atemorizantes de nuevo significado “en otra parte” que fueron el destino de tanta gente en los primeros años después de la partición. La serie de televisión *Tamas*, más reciente, basada en la novela homónima de Bhishma Sahni publicada en 1972, ha adquirido una importancia especial debido al público que alcanzó. Sin embargo, esta historia señala un regreso a una declaración nacionalista menos sutil en la cual *agents-provocateurs* y malévolos grupos misteriosos que controlan todo tras bambalinas engañan a un pueblo inocente y engatusado, pero valiente. Además, la partición se representa aquí como si fuera un desastre natural en el cual las acciones humanas tienen un papel menor: alejadas del torrente de la vida diaria. Como ya hemos notado, ésta es también la línea que ha seguido la respetable y académica historiografía nacionalista.

Las razones de esta suerte de supresión que acabo de describir no son difíciles de encontrar. Las diferencias y luchas entre hindúes y musulmanes persisten aún hoy en la India, y al contar la historia de estas luchas surge el peligro real de abrir viejas heridas. Además, no hay consenso entre nosotros acerca dç la naturaleza de

la partición. No tenemos medios de representar una pérdida tan trágica, ni de atribuir —o más bien, aceptar— la responsabilidad de ello. En consecuencia, nuestra historiografía, periodismo y cinematografía nacionalistas han tendido a generar algo así como una amnesia colectiva. De manera consciente o no, han representado la partición y todo lo que la acompañó como una aberración. El 14 de agosto de 1947 (el día que se fundó Pakistán) se convierte en un accidente, un "error" —un error cuya responsabilidad no nos atañe, sino a "otros".

Quisiera sugerir, además, que nuestros análisis de la política y las luchas en la India tras la independencia se han apegado bastante a estas directrices. Buscaré demostrar esto mediante un examen de la historiografía del "comunalismo contemporáneo". Hay otro beneficio incidental que puede fluir de dicho examen. Los acontecimientos recientes y los escritos sobre ellos revelan por su inmediatez e incertidumbre muchas de las vicisitudes de las evidencias y de la representación a las cuales los historiadores de las primeras épocas se creían inmunes.

Aunque el contexto inmediato para las observaciones que siguen es la experiencia de "disturbios" recientes, particularmente los sucedidos en Bhagalpur en 1989, quisiera subrayar que las dificultades de reunir evidencias y de representación que surgieron aquí señalan la insensatez de usar "evidencias" de digamos cincuenta o cien años atrás como si fueran de alguna manera "transparentes": relatos sesgados, sin lugar a dudas, pero relatos que pueden ser equilibrados al compensarse unos a otros, mediante adiciones y substracciones apropiadas, para darnos una reconstrucción más o menos adecuada de la "historia".

II

Se ha vuelto cosa común en los escritos recientes describir una lucha tras otra como “posiblemente la peor desde 1947”, tanta ha sido la magnitud y brutalidad de la violencia sectaria en los años ochenta.[11] Bhagalpur 1989 fue uno de estos devastadores brotes. Esta ola de violencia en Bhagalpur empezó la última semana de octubre de 1989. Incendiarismo, saqueo y asesinatos cundieron desde la ciudad al campo circundante y asolaron la región prácticamente sin freno durante varios días. Entonces la situación fue controlada en algo por fuerzas militares y paramilitares; pero una atmósfera de miedo y terror persistió durante meses.[12]

Dada la dimensión de los “disturbios”, y el infame papel de la administración local al fomentar los ataques y destruir las evidencias, es imposible establecer los “hechos” de este acontecimiento —lo que los historiadores tradicionales gustan de llamar la “substancia” del relato. Es posible que hasta mil personas hayan sido asesinadas durante el tiempo que duró esta ola de violencia, la mayor parte de ellas musulmanes: pero los cálculos del número de víctimas siguen variando enormemente.[13] Durante los primeros días de los “disturbios”, muchos trenes fueron detenidos en diferentes lugares en Bhagalpur y distritos aledaños, y de muchos sacaron a los viajeros musulmanes y los lincharon: pero nadie puede decir con certeza cuántos fueron asesinados de esta forma —ni siquiera los perturbados viajeros hindúes que tuvieron la mala fortuna de estar en alguno de estos trenes y vieron sacar a la gente de los vagones en que se encontraban. En los ataques más importantes, en las áreas rurales así como en la ciudad, no hubo compasión para viejos ni bebés, ni mujeres, ni niños. Cunde la impresión de que raptaron a las mujeres y las violaron en gran escala, pero ninguna de las víctimas sobrevivientes ha querido hablar de las violaciones: los cinco casos específicos registrados por el equipo de la PUDR que llevó a cabo la investigación en Bhagalpur en enero de 1990 fueron incidentes que mujeres informantes musulmanas habían oído mencionar.

Lo que está fuera de toda duda es que la extensión y saña de los ataques prácticamente no tenían precedente, incluso para un distrito que ha vivido mucha violencia sectaria en el pasado, incluyendo "disturbios" en 1946. En el peor momento de la violencia en octubre-noviembre de 1989, cerca de 40 000 personas se vieron forzadas a abandonar sus hogares y vivir en refugios provisionales. La destrucción y el saqueo de propiedades se dio a escala masiva durante semanas. El miedo generado entre la población musulmana claramente minoritaria era tal que muchos se negaban a regresar a sus casas incluso tres meses después del brote inicial de violencia: se calcula que 10 000 personas todavía seguían en los "campos provisionales" para fines de enero de 1990, aparte de los que se habían mudado a la casa de parientes o amigos a lugares "más seguros" dentro o fuera del distrito de Bhagalpur. En ese entonces muchos musulmanes urgían a que se mantuviera la presencia de fuerzas militares o paramilitares permanentemente cerca de sus aldeas o asentamientos ("mohallas") como la única manera confiable de protección, para ellos y algunos exigían que el gobierno les diera armas con el mismo fin. El ambiente seguía cargado de rumores y continuaban ocurriendo ataques y saqueos aislados: todavía se informó de un incidente de estos en marzo de 1990.

¿Cómo escribimos la historia de semejante acontecimiento? En Bhagalpur, los "archivos" del Estado, esas fuentes oficiales que generaciones de historiadores y científicos sociales han tratado como relatos básicos, más "confiables" o al menos más "abarcadores" que cualquier otra fuente, están perdidos en su mayor parte. Al igual que los historiadores en general, muchos equipos de investigadores independientes que han visitado Bhagalpur han estado ansiosos de obtener el relato oficial para establecer "una imagen de conjunto" en medio de una investigación que por lo demás es confusa.[14] Pero la visión desde el centro ha sido destruida en gran medida en este incidente, en cualquier caso para los absolutamente críticos primeros días de los "disturbios". Un

reportaje del *Sunday Mail* del 11 de febrero de 1990, elaborado tras una investigación de quince días de la masacre de Bhagalpur y sus secuelas, resume la situación a este respecto:

> Registros cruciales del período, en especial los de las tablas [del] entonces magistrado de distrito […] y superintendente de policía […], están perdidos.
>
> La evidencia sugiere con fuerza que el [magistrado de distrito] […] con toda probabilidad destruyó el cuaderno de registro de la sala de control central en la cual se registraron las muchas llamadas de auxilio durante la aciaga semana. Resulta extraño que el nuevo cuaderno que se ha colocado en la oficina no mencione estos incidentes.
>
> […] [El superintendente de policía de entonces], que a partir de ahí ha dado mucho de qué hablar, también ha dejado a su sucesor […] sin ninguna pista con qué trabajar. También sus registros muestran un único informe anexo acerca de la masacre de Chanderi [uno de los peores incidentes en el campo], sólo porque la Suprema Corte de Patna emitió un aviso.
>
> Incluso el informe conjunto del magistrado de distrito y del superintendente de policía sobre el primer incidente en Tatarpur Chowk [en la ciudad de Bhagalpur] el 24 de octubre que encendió la mecha se cuenta entre los papeles cuyo rastro se ha perdido. Por increíble que parezca, el hecho es que no hay declaración de los hechos disponible ni en la oficina del magistrado de distrito ni en la del superintendente de policía.

Esta clase de destrucción o eliminación de los registros desde luego no carece de precedentes: los británicos la practicaron a gran escala en la India desde 1937 y no hay duda de que ha habido muchos otros casos desde la independencia. Sin embargo, lo que se señala con menos frecuencia es la destrucción consecuencia de la construcción sistemática de evidencias por parte de todos los bandos, oficiales y no oficiales, cuando sucede un acontecimiento de esta clase. La violencia produce la necesidad de reunir pruebas, de descubrir procesos y contradicciones ocultos que normalmente puede ser que prefiramos ignorar; pero la violencia también acaba con las “evidencias” e incluso, en buena medida, la posibilidad de reuniríasde una manera y forma que la ciencia social actual considere aceptable. Permítaseme ilustrar esto con referencia al trabajo del equipo de la PUDR en Bhagalpur.

A pesar del tamaño de este equipo[15] y las larguísimas horas que dedicó a su labor durante su visita de ocho días al distrito, nos vimos

atados de manos por serias limitaciones. La mayor parte de la gente con la que hablamos en Bhagalpur era musulmana. Estas personas fueron las principales víctimas de los “disturbios”; vivían en campos de refugiados; eran los que estaban dispuestos a hablar, quizá tenían necesidad de hacerlo. Los hindúes de muchas de las áreas peor afectadas nos recibieron con un calculado silencio, cuando no hostilidad.[16] Los hindúes con los que pudimos hablar fácilmente provenían de un sector bastante estrecho: intelectuales, activistas políticos, profesionistas y funcionarios de clase media, quienes tenían opiniones (o “teorías”) establecidas sobre lo que había ocurrido.

Además, cuando nos encontrábamos con las víctimas de la violencia u otros testigos presenciales, nos enfrentábamos al problema de qué preguntas hacer y cómo. La forma de una pregunta sugiere respuestas particulares y había respuestas particulares que estábamos más dispuestos a oír que otras. Este es un asunto que vuelvo a tratar más adelante. Pero teníamos una dificultad adicional desde el principio: ¿cómo se pregunta a víctimas de semejante barbarie —el padre y el hijo, o la madre y sus cuatro hijos pequeños que sobrevivieron porque no estaban ahí-o se las arreglaron para esconderse en los campos, desde donde vieron asesinar a viejos y jóvenes, mujeres y hombres, a cualquiera que estuviera en la parte musulmana de su aldea—, cómo se pregunta a tales víctimas del terror detalles de lo que vieron?

Y no obstante, los “investigadores” están obligados a preguntar. Y algunas veces las víctimas, sobrevivientes y otros que estaban ahí, empiezan a hablar sin que se les pregunte —porque ya se les ha preguntado muchas veces, o porque es necesaria una narración pública de su sufrimiento. Sin embargo, esta narración también toma una forma prescrita. Aparece como un relato ritualizado, una memoria o recuento colectivo que se ha generado en nombre de toda la comunidad —“musulmanes” o “yadavs” (numerosa casta agrícola) o “hindúes” o los que sean. La práctica común en las

"mohallas" y aldeas afectadas que visitamos era que nos llevaran a un punto central donde se reunía mucha gente y los "viejos" o los "educados" nos daban lo que podría llamarse el relato autorizado de los sucesos locales.

Incluso en aquellos lugares en que mujeres, jóvenes o igual niños hablaban con nosotros por separado, y entonces emergían diferencias de énfasis y prioridad en sus diferentes relatos, lo que nos decían seguía surgiendo como parte de una declaración colectiva. Los grandes rasgos de lo que ocurrió parecían ser conocidos por todos de la misma manera y las preocupaciones eran comunes a todos: el sufrimiento de la colectividad, la necesidad de protección y compensación, la identificación de aquéllos que habían demostrado ser amigos en la adversidad (principalmente organizaciones religiosas y en ciertos lugares donde había una presencia de la izquierda, activistas y asociaciones izquierdistas).

El equipo de la PUDR fue a Bhagalpur tres meses después de este brote de violencia, y es posible sugerir que la naturaleza ritualizada de estos relatos colectivos ya se había determinado mucho más para entonces. No obstante, no me queda duda de que una memoria colectiva, bajo una forma prescrita, habría tomado forma muy pronto tras el acaecimiento de los sucesos que describe. Esto tiene que ver con las condiciones de vida de las comunidades locales, la historia de las luchas anteriores y las difíciles relaciones con el Estado. Pero también tiene que ver con otro factor: que el propósito de la narración pública es al menos en parte el de transmitir efectivamente un punto de vista particular sobre el Estado y sus agentes.

La situación que produce cualquier brote de violencia de gran envergadura hace más profunda la división visible en cualquier momento entre la gente privilegiada y el pueblo llano en la India. Tales situaciones también sirven para nivelar a las comunidades y hacer que grupos enteros de quienes se sospecha algo formen parte del "pueblo llano". En esas ocasiones, el informante —

habitante de una aldea lejana, artesano analfabeta, miembro anónimo de un refugio provisional e incluso la élite de una comunidad como los médicos o profesores universitarios— tiende a volverse parte de un sujeto colectivo que se acerca al investigador o investigadora como a “una persona influyente” y le hace un llamado de ayuda, justicia o compasión.

En consecuencia, gran parte de nuestras conversaciones con la gente local en Bhagalpur versaba sobre prolijos detalles de pérdida de propiedades, heridas y muertes que no necesariamente considerábamos centrales para nuestra investigación. Con insistencia se nos pedía ir un poco más lejos, a tal o cual aldea, para que viéramos nosotros mismos la destrucción de tal casa, para tomar nota también de tales o cuales nombres. Se nos pedía también asentar “Reportes de Primera Información” [First Information Reports] y evidencias que la policía supuestamente había omitido o rehusado asentar, o por lo menos que ayudáramos a asentarlos pues, como algunos informantes dijeron: “Vivimos bajo una amenaza constante y bien pueden matarnos antes de que alguien se tome la molestia de asentar nuestras evidencias”. En otros lugares no obtuvimos más que una escueta respuesta: “No sabemos nada. No estábamos aquí”.

Con mucha frecuencia, los relatos que nos daban participaban del carácter de narraciones “con derechos de prioridad”. Se construían de una manera más o menos consciente, para falsear “teorías” o explicaciones particulares del curso de los acontecimientos. Los “hindúes”, a quienes se acusó de formar una procesión armada y seguir tácticas extremadamente agresivas durante su marcha por la ciudad de Bhagalpur, haciendo estallar así la violencia el 24 de octubre, declararon que se trataba de una ordinaria procesión religiosa, igual a cualquier otra que se hacía en las festividades importantes, y que se acompañaba de cantidades muy grandes de mujeres y niños que cantaban himnos religiosos y tocaban instrumentos musicales al caminar. Los “musulmanes”, a quienes la

administración local y otras personas acusaron de hacer preparativos para un “disturbio” desde mucho antes del 24 de octubre, declararon por todo el distrito y casi sin excepción que nunca habían tenido ninguna pelea con los hindúes y que no tenían ningún motivo de temer un “disturbio”, que siempre había existido una perfecta amistad entre los hindúes y musulmanes del distrito, y que “incluso entre 1946 y 1947”, mientras el resto del norte de la India ardía, no había (o muy pocos) problemas en Bhagalpur.

Incluso cuando la defensa del grupo o colectividad inmediata no estaba en juego, como cuando hablamos con profesionistas e intelectuales urbanos, la defensa de algo más amplio y más intangible a veces importaba: el “buen nombre” de la ciudad (o región), por ejemplo, o la posibilidad misma de que hindúes y musulmanes vivieran juntos en el futuro— lo que por supuesto tendrá que suceder. Esta clase de mentalidad era lo que llevó a mucha gente a subrayar la importancia de dar lo pasado por pasado. Quizá algún razonamiento similar estaba detrás de la pronunciada tendencia a echar la culpa del conflicto a “intrusos”: dirigentes políticos en Patna y Delhi, “bandas criminales”, una administración corrupta y cobarde. La teoría de una instigación y conducción “criminal” de los disturbios era especialmente popular. El argumento consiste en que “castas criminales” provenientes del otro lado del Ganges (que corre de oeste a este a través del distrito justo al norte de la ciudad de Bhagalpur) llegaron a la ciudad y a otros lugares donde hubo gran cantidad de luchas, que estas castas (designadas como “criminales” por el antiguo régimen colonial) fueron la causa de gran parte de la criminalidad en Bhagalpur incluso en otras épocas “normales”—, y que las bandas criminales que utilizaban libremente estos elementos “ajenos” fueron responsables en gran medida de la violencia en 1989.

Las dificultades de la reunión de evidencias son, sin embargo, sólo una parte del problema de reconstruir la historia de sucesos como éstos. El problema de cómo escribir acerca de semejantes

experiencias, al que ya se ha aludido, es igualmente riesgoso, pues existe el peligro obvio de caer en lo sensacionalista, de exagerar y así presentar semejante lucha y sus consecuencias como extraordinarias —aberrantes. No obstante, existe, por otra parte, un peligro por lo menos igual de sucumbir a las exigencias de un discurso académico, de sanear, "naturalizar" y con ello mitigar y volver menos indigesto lo que es intensamente feo y desorientador. El discurso académico tiende también a orillar el momento de la violencia al ámbito de lo excepcional y lo aberrante, como trataré de mostrar en un momento.

Las discusiones acerca de la lucha sectaria en la India encuentran necesario tratar de equilibrar un relato de las atrocidades "hindúes" mediante un relato de las atrocidades "musulmanas" (o "sikhs"). Así, a unas cuantas semanas de nuestra visita a Bhagalpur, el ministro principal de Bihar habló, en un anuncio público de las medidas tomadas para restaurar la normalidad, de la cantidad de templos y santuarios hindúes que habían sido destruidos en el distrito junto con grandes cantidades de lugares sagrados "musulmanes": contra todas las evidencias, pues ningún equipo de investigadores había informado de ningún templo o santuario hindú dañado o destruido en esta ocasión. Asimismo, un filme documental sobre los hechos violentos de Bhagalpur, elaborado por un emprendedor cineasta independiente, Nalini Singh, y mostrado en la televisión nacional en marzo de 1990, equiparaba a Jamalpur (la única aldea hindú que fue atacada durante el desarrollo de los "disturbios") a Logain (el lugar de las peores masacres de musulmanes), implicando que los ataques y las víctimas eran del mismo orden, aunque los cálculos más confiables sugieren que murieron siete personas y cerca de 70 casas y chozas fueron quemadas y saqueadas parcialmente en Jamalpur, mientras que en Logain hubo 115 muertos y todo el "basti" [asentamiento] musulmán fue saqueado, quemado y destruido.[17]

Esta supuesta exigencia "liberal" de documentar y presentar "ambas partes del caso" frecuentemente se acompaña de la

búsqμeda por parte de los científicos sociales de “fuerzas externas” y “circunstancias excepcionales”, las cuales, según esta perspectiva, habrán de encontrarse detrás de semejantes actos de violencia extraordinaria. En cuanto a Bhagalpur, periodistas así como otros investigadores han señalado a elementos “criminales”, a la administración local y a la maliciosa propaganda de la Vishwa Hindu Parishad (VHP) y otras organizaciones militantes hindúes. Así lo explica una nota periodística del 19 de noviembre de 1989:

> ¿Es posible que gente que vive en comunidad [siempre han vivido en comunidad] y comparte mutuamente sus preocupaciones cotidianas —acerca de la comida y bebida, el matrimonio de las hijas y la política electoral— hayan de volverse enemigos de la noche a la mañana? ¿Qué tiene que ver esta gente con la controversia sobre Babri Masjid y Ram Janmabhoomi [disputa político-religiosa ocurrida en el norte de la India]? Pero los elementos criminales de ambas comunidades vieron su oportunidad y verdaderamente con mucha rapidez llenaron la mente del pueblo con una venenosa locura.

El que esta labor de envenenar la mente del pueblo haya podido realizarse tan rápido no parece plantear ningún problema al escritor: su importancia nunca se discute. En lugar de ello se nos dice: “Los disturbios de Bhagalpur no son tanto producto de sentimientos sectarios [“comunales”] cuanto una calamidad provocada por criminales”.[18]

La moral de esta historia, que se prolonga desde los relatos nacionalistas del periodo antes de la independencia, es que “el pueblo” es esencialmente secular. La misma nota periodística citada continúa así:

> Los criminales están armados con rifles, escopetas, bombas, hachas, hachuelas, lanzas y la bendición de [poderosos] dirigentes políticos. ¿Qué puede hacer el pueblo? *[Bechari janta kare to kya karei].* Los miembros de ambas comunidades [musulmana e hindú] deseaban vivir juntos en paz y amistad, pero al final los criminales lograron diseminar el veneno entre ellos.[19]

Las explicaciones de la violencia en términos de “procesos históricos más amplios” no son tan ajenas a esta clase de análisis como podría parecer a primera vista. En lugar de ocuparse de los

propagandistas de la VHP y los elementos criminales, de la negligencia de los funcionarios locales, se ocupan de la “criminalización” de la política; la “comunalización” de la vida pública india, sin excluir al gobierno; cambios económicos a largo plazo —la ascendencia de las “castas atrasadas”, surgimiento de nuevos grupos de negociación, sindicalismo, conflictos laborales, etcétera. El cuidadoso y detallado informe de la PUDR sobre los “disturbios de Bhagalpur”, por ejemplo, hace una elaborada declaración —aunque algo confusa— sobre el complejo conjunto de circunstancias que rodeó este brote de violencia: “Una simplificación común de los disturbios ha consistido en achacar la responsabilidad de éstos a criminales. En nuestra opinión es más exacto decir que la responsabilidad es de una suma de relaciones entre criminales, la policía, el gobierno, los políticos, la élite dominante y la economía y, en cualquier momento dado, una o todas estas cosas —junto con algunas personas de la región— fueron factores significativos y agentes en los disturbios”.[20]

Sin embargo, con demasiada frecuencia la postulación de procesos históricos complejos de largo plazo no da lugar a la condición de agente histórico y a la responsabilidad humana, y se vuelve una declaración sobre el carácter esencial y perenne (“secular”) de la mayor parte de la gente involucrada. La “dimensión económica” en particular tiende a emerger como el factor dominante. Dos ejemplos tomados de la obra de Asghar Ali Engineer, quizá el escritor más destacado en lo relativo al tema de los conflictos sectarios recientes, servirán para ilustrar este punto:

Jabalpur 1961: “La *causa aparente* fue la ‘fuga’ de una muchacha hindú con un joven musulmán. Sin embargo, aunque provocó la intervención de poderosos prejuicios religioso-culturales entre las dos comunidades […], no fue la verdadera razón. La *verdadera razón* era otra. El joven musulmán era hijo de un magnate *bidi* (tabaquero) local que había logrado establecer poco a poco su control sobre la industria *bidi* (tabaquera) local. Sus competidores

hindúes estaban muy resentidos por este hecho. No carece de importancia el que la industria *bidi* perteneciente a los musulmanes en Jabalpur haya sufrido grandes daños durante los disturbios".

Bhiwandi 1970: "[Bhiwandi] es un próspero centro de la industria textil mecanizada, en la cual bastantes musulmanes son propietarios de telares mecánicos y una gran cantidad de artesanos musulmanes trabajan como tejedores en estos telares […] Asimismo, al estar ubicada en la autopista nacional Bombay-Agra, Bhiwandi recibe gran parte de su ingreso del cobro de derechos de puerta a los vehículos de transporte que pasan por el lugar. De manera que su municipio tiene un ingreso nada despreciable, por esto, la política municipal local adquiere gran importancia. Diferentes partidos y grupos políticos compiten entre sí para hacerse del control del concejo municipal. Una parte de los musulmanes, dada su aumentada prosperidad debida a la industria textil, desarrollaron grandes aspiraciones políticas que desafiaron a la dirigencia tradicional, y esto llevó a una tensión comunal […]".[21]

En sus versiones más extremas, este punto de vista economicista tiende a reducir toda la historia a una lucha por la tierra y la ganancia. He aquí el relato de un periodista de la "Economía del comunalismo" en Bhagalpur:

> "Sería simplista descartar los recientes disturbios comunales de Bhagalpur como una manifestación de la cara obscura de nuestra civilización. Debe enfocarse la atención en la ruinosa economía, la agonizante industria y la decadente estructura agraria feudal de la región que alimenta [¿alienta?] semejantes sucesos".

Además,

> "La religión no es una consideración que tomen en cuenta los compradores y vendedores de [armas de fuego]. La ganancia es la motivación principal. Tienen un interés creado en mantener viva la tensión comunal […] Otro factor que la mantiene es la ganancia que se obtiene de las operaciones de campos de refugiados [*sic*]".[22]

Es obvio que no trato de sugerir que los intereses y contradicciones económicos carezcan de importancia. Sin embargo,

hay cosas más importantes que un interés material estrechamente concebido incluso en la historia de nuestros propios tiempos. No obstante algunos de los escritos más refinados de las ciencias sociales siguen reduciendo la vida de hombres y mujeres al juego de intereses materiales o, en otras ocasiones, a grandes movimientos impersonales en la economía y la sociedad sobre los cuales los seres humanos no tienen control. El cometido de estos escritos es sugerir que la batalla "real" no está donde parece estar —digamos, en cuestiones históricas o nociones de honor, ni en la importancia central de la religión o en los lazos del pueblo con símbolos culturales y religiosos particulares— sino en la cuestión de los intereses materiales inmediatos. En los conflictos a este nivel, además, sobre todo son los grupos de élite los que cuentan. Permítaseme citar una vez más el informe de la PUDR: "El mayor beneficio material de largo plazo que los grupos de élite [de las áreas rurales] probablemente obtengan de los disturbios actuales son tierras". O también, en cuanto a la persistente tensión entre hindúes y musulmanes en las aldeas: "uno de los factores más importantes que contribuyen a este estado de cosas es la propiedad, especialmente las tierras, de los que abandonaron sus casas. Los que tienen puestos los ojos en el despojo de tierras o en la compra de terrenos baratos siguen profiriendo amenazas".[23] (¿Sólo ellos?)

Permítaseme reiterar, no obstante el riesgo de parecer superficial, que lo que trato de demostrar no es que la tierra y la propiedad no tengan importancia en la provocación o perpetuación de la lucha sectaria. Lo que quiero demostrar es que poner el acento en estos factores a menudo deja poco espacio a las emociones del pueblo, a los sentimientos y las percepciones —en una palabra, un espacio insuficiente a la condición de agente.

Hay un aspecto particular de este problema de la condición de agente, que puede ser expresado de forma más explícita. La masa "del pueblo" aparece llevando un papel bastante pasivo en muchos

de nuestros análisis de situaciones de "disturbios". Son los intereses económicos, las luchas por la tierra, el juego de las fuerzas del mercado y con frecuencia la manipulación por parte de las élites, lo que controla las cosas. "El pueblo" encuentra su lugar, una vez más, fuera de la historia. De esa manera, quizá, sus cualidades prístinas (su "pureza") se conservan, pues el mensaje de gran parte de los escritos sobre la violencia sectaria en la India de los últimos tiempos es el mismo que se halla en las historias nacionalistas de antes de la independencia. Es sugerir que sucesos como los de Bhagalpur 1989 no representan el verdadero flujo de la historia india: son excepcionales, resultado de coyunturas inusuales. Es pretender que el que ocurran con las proporciones y frecuencia que hemos visto en los años ochenta sigue sin marcar una diferencia fundamental en el "secularismo" esencial del pueblo[24] y en nuestras caras tradiciones nacionales: "secularismo", "no violencia", "coexistencia pacífica".

III

Esto es, a mi parecer, una historia inaceptable. Es inaceptable no sólo porque tiende a ser reduccionista y no sólo porque sigue haciendo uso de una gastada retórica nacionalista, sino porque, quieran sus lectores o no, da una cualidad de esencial al "comunalismo" y a los "disturbios comunales", delineándolos como entidades transparentes e inmutables, alrededor de las cuales sólo cambia el contexto. En esta parte, quisiera detenerme un poco más en las deficiencias de escribir la historia siguiendo esta dirección.

Un punto que ya demostré pero sobre el que quisiera insistir es que las grandiosas narraciones globales que producimos —y debemos seguir produciendo— como historiadores, politólogos, sociólogos y demás, tienden a ser únicamente acerca del "contexto", o por lo menos éste es el interés primario: las "fuerzas más importantes" de la historia que se unen para producir violentos

conflictos de la especie que hemos examinado anteriormente. Una ventaja, o si se prefiere, consecuencia de esto es que nos permite eludir el problema de representar el dolor. Se trata de una historia saneada que nos pone relativamente a salvo de un sentimiento de incomodidad con la cual logramos una relativa tranquilidad. En ella, la violencia, el sufrimiento y muchas de las cicatrices dejadas por la historia de esa violencia y sufrimiento, quedan suprimidas.

Sin embargo, me parece algo de la mayor urgencia que los historiadores y científicos sociales dediquen más atención al momento de la violencia y traten de alguna manera de representarla en sus escritos. Hay por lo menos dos razones para ello. En primer lugar, el momento de la violencia, y del sufrimiento, nos dice mucho acerca de nuestra condición hoy en día.[25] En segundo lugar, la experiencia de la violencia de maneras cruciales es parte integrante de nuestras “tradiciones”, nuestro sentido de comunidad, nuestras comunidades y nuestra historia.

Las cicatrices de semejantes experiencias son evidentes, basta ver las construcciones populares de las historias con las que vivimos —la construcción de esos indolentes (o piadosos) personajes que suelen pasar por “el hindú”, “el musulmán”, “el sikh”, que con demasiada frecuencia tienen consecuencias bastante terroríficas. No trataré, en esta breve declaración, de analizar en detalle la cambiante imagen propia de las diferentes comunidades religiosas y sus construcciones del Otro. Sin embargo, una referencia a algunos aspectos de la imagen de “hindúes” y “musulmanes”, tal como aparece en la propaganda reciente de los hindúes, puede ayudar a ilustrar la importancia del problema.

Muchos observadores han señalado las nuevas alturas que han alcanzado la militancia y propaganda hindúes durante los últimos años. Esto ha sido de manera muy visible obra del Vishwa Hindu Parishad (VHP) y a las claras ha tenido que ver con la aumentada frecuencia y escalada del conflicto hindo-musulmán en los años ochenta. Sin embargo, lo que no se ha subrayado lo suficiente es

que las violentas consignas y exigencias de organizaciones como el VHP y los “disturbios” que han hecho estallar no envenenan la mente “del pueblo” sólo por un momento. Por el contrario, dada nuestra historia, los recursos disponibles para las fuerzas “seculares” y “comunales” del país, el oportunismo de la mayor parte de nuestros partidos políticos más importantes y los persistentes y repetidos brotes de violencia sectaria, las más indignantes insinuaciones acerca del carácter “maligno”, “peligroso”, “amenazador” de la “otra” comunidad —o comunidades—[26] llegan a ser aceptadas ampliamente y se convierten en parte del dogma popular.

Nada que no sea esta aceptación puede explicar la clase de atrocidades perpetradas en los casos recientes de lucha sectaria: el llamado a no dejar vivo a ningún musulmán hombre, mujer o niño, que se cumplió en varios lugares de Bhagalpur; la masacre de los 18 viajeros musulmanes que viajaban en un autobús de alquiler junto con el chofer hindú, cuando fueron detenidos en un camino rural importante dos semanas y media después de que cesaron los “disturbios” generalizados y su sepultura en un campo donde después se sembró ajo (el ajo se considera impuro); la mutilación de los senos de las mujeres; el empalamiento de niños y bebés, tras lo cual las estacas con todo y víctimas fueron lanzadas al aire al son de carcajadas y gritos de triunfo.[27]

Lo que está detrás de esta brutalidad enloquecida e increíble, sugiero, es la creencia de que las víctimas son monstruos reales o en potencia, que han hecho todo esto y cosas peores a “nosotros”, o que lo harán a la menor oportunidad. En muchos casos, las supuestas atrocidades, para las cuales se supone que estas acciones son una justa recompensa, se toman como si hubieran sucedido “ayer” o “el otro día”, en “la ciudad” o en un distrito vecino o un poco más lejos: en Bhagalpur el rumor que desató los peores ataques hindúes en el campo fue que todos los estudiantes hindúes que vivían en una casa de huéspedes propiedad de un musulmán

en cierto lugar de la ciudad cercano a la universidad (muchos de los cuales venían por supuesto de las aldeas de Bhagalpur) habían sido asesinados durante los primeros dos días de los "disturbios".[28] En otros casos, la venganza parece haberse buscado por lo que "ellos" "nos" habían hecho, generalmente, en el pasado. Lo que importa destacar en esto, es que lo que resulta para muchos de nosotros una rabiosa e insensata propaganda hindú, es creída por muchos más.

En una de sus formas más "restringidas", esto conduce a la visión de que todos los musulmanes de la India son "pakistaníes": vean, nos dicen, su reacción durante cualquier partido de cricket entre la India y Pakistán. De esto se desprende el argumento según el cual los musulmanes locales se proponen crear otro Pakistán, en un lugar tras otro —Bhagalpur, Moradabad, Meenakshipuram (Tamil Nadu). A estas alturas estamos ya en el punto en que se representa a los musulmanes como inherentemente turbulentos, fanáticos, violentos.

Agresión, Conversión, Sexualidad Desenfrenada: éstos son los temas que constituyen la historia de la expansión del islamismo, tal y como la cuentan los historiadores y propagandistas hindúes. "Dondequiera que haya comunidades musulmanas, inevitablemente habrá una 'danza de aniquilación' en nombre del islamismo". Es "deber religioso de todo musulmán" "raptar y forzar a entrar en su propia religión a las mujeres que no son musulmanas". Varios panfletos y volantes distribuidos por las organizaciones militantes hindúes en lugares donde ha habido luchas últimamente pintan la imagen de un marido "hindú" y su mujer con dos hijos *(Ham do, hamaare do;* "Nosotros Dos, Nuestros Dos") al lado de una familia "musulmana" —un hombre con cuatro esposas y muchos hijos, acompañados de un lema que habla por sí solo: *Hampaanch, hamaarepacchis* ("Nosotros cinco, nuestros veinticinco").[29] Así, se desarrolla un "sentido común" o consenso totalmente nuevo, relativo a las prácticas maritales y sexuales de "los musulmanes" (aquí,

como en otros casos, referido sólo a los hombres musulmanes), a su perverso carácter y su violento temperamento.

Quizá baste para ilustrar el tenor de la reciente propaganda y creencias hindúes acerca de los musulmanes, si reproduzco aquí la substancia de sólo un volante que se distribuyó en Bhagalpur en algún momento entre el último trimestre de 1989 y enero de 1990. Bajo el título de *Hindu Brothers Consider and Be Warned* (Hermanos hindúes, consideren y sean advertidos),[30] el volante pregunta:

1. ¿No es verdad que la población musulmana está aumentando, mientras la de los hindúes esta disminuyendo [ĵ ¿ c]?

2. ¿No es verdad que los musulmanes están completamente organizados [preparados], mientras los hindúes están completamente desorganizados [dispersos]?

3. ¿No es verdad que los musulmanes tienen un inagotable suministro de armas mientras que los hindúes están completamente desarmados?

…

5. ¿No es verdad que el Congreso ha sido electo para gobernar durante los últimos cuarenta años con solamente 30 por ciento de los votos: dicho de otro modo, que el día en que los musulmanes lleguen a formar el 30 por ciento de la población, ganarán el poder?

6. ¿No es verdad que los musulmanes se convertirán en el 30 por ciento de la población en 12 o 15 años: dicho de otro modo, que en 12 o 15 años los musulmanes se convertirán fácilmente en los gobernantes de este país?

7. ¿No es verdad que, tan pronto obtengan el poder, destruirán a los hindúes desde la raíz, como lo hicieron en Pakistán?

8. ¿No es verdad que, cuando destruyan a los hindúes, no se detendrán a pensar cuál hindú pertenece al (partido) Lok Dal, cuál es socialista y cuál un [o una] congresista, cuál pertenece a las castas “adelantadas”, cuál a las “atrasadas”, o cuál es un *harijan* (intocable)?

9. ¿No es verdad que las vidas y haberes de incluso aquella gente serán destruidos bajo el dominio musulmán, el cual usa hoy una política corrupta para hacer dinero ilegalmente y multiplicar su riqueza?

…

11. ¿No es verdad que después de conceder Pakistán, la tierra que quedó es manifiestamente de los hindúes? […]

…

13. ¿No es verdad que a los hindúes [*sic*] se les prohíbe comprar tierra o establecerse en cachemira, mientras los musulmanes cachemiras son libres para comprar tierra donde quieran en el país?

16. ¿No es verdad que los cristianos [*sc*] tienen su propia *"homeland"*[31] o país, los musulmanes *[sic]* también tienen su propia "*homeland*" o país, donde gozan de todas las seguridades, pero que los hindúes no han podido conservar su país debido a que bajo la bandera del secularismo ha sido convertido en un "dharmshala" [hospicio]?

17. ¿No es verdad que mientras los hindúes estén en el poder, los musulmanes pueden vivir en paz, pero que tan pronto como los musulmanes lleguen al poder, la vida se tornará difícil para los hindúes —es decir, serán destruidos?

18. ¿No es verdad que todos los legisladores musulmanes [miembros del parlamento], independientemente del partido al que pertenezcan, pasan noche y día trabajando para favorecer los intereses de los musulmanes, mientras que no hay un solo legislador hindú en Delhi que haga a un lado el interés personal y se dedique a los intereses de los hindúes?

…

21. ¿No es verdad que aquellas mujeres musulmanas que han sido divorciadas de sus esposos son mantenidas por el gobierno a través del Comité Waqf, con fondos tomados de los recursos públicos; lo que quiere decir que para la manutención y las gozosas —(o lujuriosas)— vidas de los musulmanes, la mayoría de la comunidad hindú ha tenido que llevar la carga de un impuesto adicional?

Si estas cosas son verdad, entonces hermanos hindúes deben despertar de inmediato —despierten mientras es tiempo. Y prometan sacrificar su riqueza, su cuerpo, su todo en aras de la protección del pueblo y nación hindú y de la declaración de este país como una nación hindú.

Lo que se desprende de todo esto es por supuesto un horror a "lo musulmán" y la exigencia de "desarmarlo" mediante la privación de derechos y la desculturización: adopten "nuestros" nombres, "nuestro" lenguaje, "nuestro" vestido. La consecuencia es la exigencia de que si los musulmanes desean permanecer en este país, deben aprender a vivir como "nosotros" (¿quiénes?, esto nunca queda muy claro que digamos, pero en las circunstancias no parece importar):

Hindustan mein rahan hai, to hamse milkar rahna hoga
("Si desean vivir en el Indostán, tendrán que vivir como nosotros")
Hindustan mein rahna hai, to Bande Mataram kahna hoga.
("Si desean vivir en el Indostán, tendrán que proclamar el lema, Bande Mataram —Victoria a la madre".)

Junto a esto en ocasiones aparece el paradójico argumento según el cual "nosotros" haremos ciertamente justicia a minorías como la de los musulmanes, pues, como se trata abrumadoramente de conversos locales, se trata de "la sangre hindú que fluye por sus venas".[32] Pero el mensaje central sigue siendo el mismo: "Vivan como nosotros" o —su sangriento corolario— sufran la aniquilación: *Baborki santan, Jao Pakistan ya kabristan* ("¡Descendientes de Babar! Escojan: Pakistán o la tumba"), consigna que parece haber sido seguida al pie de la letra por grandes secciones de la policía y de la población local hindú en Bhagalpur y otros lugares.

El reverso de este envilecimiento de lo "musulmán" es la promoción de una imagen de lo "hindú" bastante diferente de la que había sido publicitada comúnmente desde los tiempos de la colonia hasta hoy. El acento de esta propaganda hindú militante no cae tanto en el carácter no violento, pacífico, tolerante de "los hindúes" —aunque sorprende que incluso esta proposición se conserve. Más bien cae en cómo "los hindúes" han sido tolerantes por demasiado tiempo; siguen siendo "demasiado tímidos"; la exigencia de los tiempos "no es tolerancia, sino coraje". "Los hindúes" deben reclamar ahora, por fin están reclamando ahora lo que es legítimamente suyo. Si los "cristianos" tienen su propia nación y los "musulmanes" la suya, ¿por qué habrán "los hindúes" de carecer de su propia nación, su propio país, su propio Estado en el único territorio que habitan, donde forman una mayoría absoluta y donde han vivido durante miles de años? Durante demasiado tiempo se les ha pedido a los "hindúes" que hagan concesiones sobre la base de su "tolerancia" y el pretexto del "secularismo"; ya no deben permitir este abuso, ya no deben dar concesiones. *Garva se kaho ham*

Hindu hain (“Anuncien con orgullo que son hindúes”) e *Hindu jaaga, deshjaagega* (“Los hindúes despiertan, la nación habrá de despertar”), han proclamado ruidosamente las paredes de Delhi y otras ciudades del norte de la India durante los últimos años.

El que estas tradiciones, valores, imágenes y autoimágenes asociadas a comunidades particulares no tengan nada de perenne o sacrosanto queda demostrado de forma contundente por la historia de la campaña “shuddhi”, llevada a cabo por la Arya Samaj y otras organizaciones hindúes a partir de los últimos años del siglo XIX. Lajpat Rai observaba en su *History of the Arya Samaj,* publicada en 1914, que *“La Arya Samaj, al ser una iglesia védica,* y como tal una organización hindú, se enfrasca en el reclamo de sus *ovejas descarriadas que sehan apartado del rebaño hindú* y convierte a cualquiera que esté dispuesto a aceptar sus enseñanzas religiosas”.[33], El movimiento “shuddhi” fue una reacción directa a los ataques de los misioneros cristianos al hinduismo y a sus esfuerzos por convertir a hindúes de casta baja y en menor medida de casta alta en el siglo XIX; y la inspiración cristiana de la organización Arya (integrada en una “iglesia”) y del lenguaje de Lajpat Rai (“ovejas descarriadas” […] llevadas de nuevo ante su pastor) es evidente.

Lajpat Rai también hacía notar que mientras “shuddhi” significa literalmente “purificación”, la práctica militante hindú de fines del siglo XIX y principios del XX había transformado su significado. Ahora se aplicaba a una gama de prácticas: *i) conversión* al hinduismo de gente que pertenecía a religiones “extranjeras”; *ii) reconversión* de aquellos que en algún momento de su pasado inmediato o lejano se habían integrado a una religión “extranjera”, *iii) reclamación,* es decir, elevar la condición de las clases “antyaj” (deprimidas) y volverlas totalmente hindúes.[34]

Esta redefinición de la comunidad hindú y de la práctica hindú legítima, y esta adopción de tácticas “cristianas” como la conversión, tenían algo que ver con la importancia atribuida a las cifras en los

cálculos políticos y administrativos del régimen en los últimos años de la India colonial.[35] A medida que la reafirmación de identidades comunitarias ganaba impulso a muchos niveles —hindú, musulmán, sikh, ahir, patidar, nadar, bihari, oriya, telugu— y la competencia económica y política alcanzaba nuevas proporciones, militantes organizaciones y dirigentes de la comunidad hindú hacían un llamado a los hindúes para que renunciaran a nociones y prácticas religiosas “perversas”, a tradiciones de división de castas “tontas” y “antinacionales”, a restricciones de comensalía mixta y de viajes al extranjero, a ideas “fantásticas” sobre la contaminación y la prohibición consecuente de reconversión que aseguraba que “millones de hindúes que fueron convertidos a la fuerza hayan seguido siendo musulmanes hasta la fecha”.[36] En los años veinte, los miembros de la Arya Samaj y dirigentes hindúes más ortodoxos “redescubrieron” el “Devalasmrti”, el cual se consideraba haber sido escrito un siglo o más después de los ataques árabes a Sindh, y prescribía prolijas reglas para la readmisión al hinduismo de hindúes que habían sido convertidos a la fuerza; y, en los años treinta, los ritos “vratyastoma” (supuestamente establecidos en el *Atharvaveda* y los *Brahmanas)* para la readmisión de los que se consideraba que habían caído de la sociedad “aria”.[37] La autoridad de los Shastras [antiguos textos religiosos hindúes] había recibido un nuevo perfil para encajar en una nueva tradición.

Lo que es verdad de las “tradiciones hindúes”, o sea que no son estáticas ni irreversibles, es verdad de las tradiciones, imágenes y autoimágenes de otras comunidades. También se puede decir que es válido, *mutatis mutandis,* para lo que durante 70 o más años se ha denominado sencillamente un “disturbio comunal”. El carácter y modos cambiantes de la lucha sectaria, incluso en este periodo relativamente corto, necesitan un estudio cuidadoso, y es necesario subrayar que no hay un “disturbio” esencial alrededor del cual sólo cambia el contexto.

La violencia sectaria de los años ochenta parece haber tomado formas nuevas y cada vez más horríficas. Las luchas recientes entre gente perteneciente a diferentes denominaciones religiosas no se ha limitado a batallas campales callejeras o misteriosos ataques y asesinatos en callejones, los cuales eran la característica distintiva de los primeros disturbios. Los peores casos recientes de violencia —Bhagalpur 1989, Meerut 1987, los “disturbios” anti-sikh de Delhi en 1984, los “disturbios” anti-tamil de Colombo en 1983, los “disturbios” hindo-musulmanes de Moradabad en 1980 y otros[38]— han llega do a convertirse en pogromos, masacres organizadas en que grandes multitudes, de cientos, miles y hasta, en algunos lugares, decenas de miles de personas han atacado las casas y propiedades y vidas de pequeños, aislados y previamente identificados miembros de la “otra” comunidad.

Actualmente, si hay una o dos muertes en algún incidente, como observaba un dirigente local del Partido Comunista (Marxista) de la India de Bhagalpur, ni siquiera se considera un disturbio.[39] Los ata ques dirigidos contra jóvenes y viejos, ciegos y minusválidos, mujeres, niños y bebés; el objetivo de exterminar al “enemigo” y de ahí la destrucción física (de vidas, propiedades, implementos de trabajo y sembradíos) a gran escala; la desvergonzada participación de la policía; el linchamiento de gente hallada en trenes o autobuses que pasaban por las áreas afectadas; todos estos rasgos se han convertido en las características habituales del “disturbio comunal” de hoy.

Cuando ocurrió por vez primera el linchamiento de pasajeros de ferrocarril a gran escala en 1947, se hizo el señalamiento según el cual el país recién había sido dividido, se estaban formando dos estados nuevos, necesitaban tiempo para consolidar sus posiciones, las fuerzas armadas y la policía también se habían dividido: confusión, criminalidad y violencia graves eran casi inevitables. Cuando se repitieron semejantes actos en 1984, se dijo que una dirigente mundial y una primer ministro enormemente popular había

sido asesinada, y que cuando cae un coloso es natural que haya algún desorden, una reacción excepcional. Ahora se ha vuelto innecesario alegar circunstancias excepcionales cuando se lincha o se quema viva a la gente durante las luchas sectarias: los periódicos informan de estos sucesos, algunas veces en sus páginas interiores, sin un comentario especial.[40]

Está claro que esto no carece de relación con otros tipos de violencia en nuestra sociedad, en otros contextos —los cuales también pasan rápidamente de lo "extraordinario" a lo "ordinario". Considérese, por ejemplo, el somero reportaje sobre la muerte de cinco campesinos voluntarios de Bihar, entre las decenas de miles que se volcaron a Delhi para asistir a una manifestación política organizada por el Frente del Pueblo Indio (Indian People's Front), los cuales fueron atropellados y muertos por una furgoneta de tres ruedas cuando dormían sobre el asfalto la noche del 7 de octubre de 1990;[41] o los informes de intentos recientes de autoinmolación de estudiantes de escuela y universidad que protestaban en contra del establecimiento de cuotas de puestos de trabajo en el gobierno para gente de las "clases atrasadas",[42] los cuales pronto pasan a la tercera o quinta página de los periódicos nacionales tras su primera aparición sensacionalista en la prensa —lo cual desde luego no es menos problemático.

El discurso sobre la violencia estigmatiza sucesos de este tipo como "extraordinarios" pero los trata como si fueran completamente ordinarios: intrascendentes y merecedores de poca atención. Es en este contexto que abordo, finalmente, otro "fragmento" de Bhagalpur que proporciona una perspectiva un poco diferente de la violencia, un comentario diferente del significado de los "disturbios comunales" hoy en día. Presento este fragmento aquí no como un pedazo más, ni siquiera como otra especie, de "evidencia". Lo propongo, en cambio, como la articulación de otra posición de sujeto que surge de una cierta experiencia (y entendimiento) de la lucha sectaria, la cual puede ser que diga algo acerca de los parámetros de nuestra propia

posición de sujeto y de nuestro propio entendimiento. Además, esta articulación ofrece un comentario a los límites de la forma del discurso historiográfico y su búsqueda de la omnisciencia.

El fragmento en cuestión toma la forma de una colección de poemas escritos por un profesor universitario de Bhagalpur,[43] resi dente de una localidad mixta hindo-musulmana, predominantemente de clase media baja, que no fue escenario de ninguna de las “grandes” matanzas de 1989, pero que sin embargo sufrió repetidos ataques cuyas secuelas y cicatrices durarán para siempre. En los poemas de Manazir Aashiq Harganvi, escritos en su mayor parte durante los primeros cinco días de la violencia, vemos algo del sentido del terror y desolación que experimentó entonces tanta gente en Bhagalpur. Los poemas hablan de obscuridad, de largas noches y de cómo esas noches y días parecían sucederse sin sentido, interminablemente. Hablan de la gritería llena de histeria que marcó esos tiempos, gritos de auxilio que sin embargo se ahogaron en medio de las carcajadas y gritos de los atacantes:

Jaan leva hansi
Bhayanak kahkahe
Bachao ki awaazen
Balwaiyon ke beech
phansi rah gayeen

(Risas sedientas de sangre
gritos terroríficos:
[nuestros] gritos de auxilio perdidos entre los atacantes)

Tenemos aquí imágenes de campos cubiertos de cadáveres y la imposibilidad de contarlos:

Ek… tin… sattar
Sau… do sau… dhai sau,
Yeh ginti paar nahin lagegi
Inhen ginne se pahle hi
Tum aajate ho
Bam aur goli lekar
Ginti ki tadad badhane

Lamhe ki rupahli tasveer
Koi dekhe aakar!

(Uno… tres… setenta
cien… doscientos… doscientos cincuenta:
esto es cuento sin cuento
pues antes que termine
ustedes vuelven otra vez
con bombas y balas
para aumentar las cantidades que hay que contar.
¡si tan sólo alguien pudiera venir y ver
la belleza de este momento!)

Tenemos una representación de la "vela", la espera del fin en la obscuridad y de la aparición de un atisbo de luz, pero también —lo que es más estremecedor— la espera de que sencillamente regresen los atacantes:

Dangai phir aayenge,
Aisa hai intezar

(Los alborotadores habrán de volver:
esperamos con expectación.)

Entre estos poemas hay muchos que hablan de violación: una declaración metafórica de las humillaciones sufridas por una comunidad, ¿o una descripción literal de actos que sucedieron?

"Mar gaye bete mere
Biwi Mari
Aur yeh betijise tum saath
mere kankhiyon se dekhte ho
beshumar haathon ne loota hai ise".

("Me mataron a mis hijos,
mi esposa está muerta
Y esta hija, a la que ves por el rabillo del ojo, sentada a mi lado— Cuántos han abusado de ella".)

Al igual que este poema, hay muchos otros dirigidos a vecinos y amigos —o a gente que alguna vez fue "vecina" o "amiga". Vecinos convertidos en asesinos, gente —conocida y desconocida— huyendo una de otra, y gente ("todos nosotros") temerosa de verse

en el espejo por miedo de lo que ellos y nosotros podamos ver. En los poemas hay llamados, acusaciones. Hay imágenes de vacuidad:

“Kuch bhi nahin rah gaya hai kahin”

(“No queda nada, en ninguna parte”)

“Aadmi bahut hi bauna ho chuka hai
Apni lambai kajhootha ahsas bhi baki nahin bacha”

(“El hombre se ha convertido en un enano,
sin poder seguir engañándose de su estatura”)

“Ham behad khokhle ho haye hain”

(“Nos hemos vaciado [de significado]”)

“Aadhe-adhure log”

(“Gente mutilada, gente incompleta”).

Y la interminable búsqueda de nosotros mismos, de nuestros seres queridos, de nuestros amigos:

Khud apne aap ko dhoondte hue
Ab tum us kinare par khade ho
Jahan se koi nahin lauta
Koi nahin laut-ta dost
Ab to turn bhi nahin laut paoge
Yaad ki sirf ek shart rah jayegi kijab bhi kahin
Fasad hoga
Tum bahut yaad aoge

(En la búsqueda de ti mismo ya has alcanzado aquella orilla
de donde nadie ha regresado
nadie regresa jamás, amigo mío.
Ahora también tú te has perdido para siempre:
Sólo queda una condición de memoria que cuando quiera, dondequiera
que suceda un disturbio—
me acordaré de ti)

Es un fragmento que nos dice mucho de los “disturbios” de Bhagalpur de 1989, y también nos dice cuánto de esta historia jamás podremos escribir.

IV

Los procedimientos historiográficos comunes desde el siglo XIX parecen haber necesitado tomar un centro prescrito (el de la formación del Estado, de la nación-Estado) como el punto de vista privilegiado del historiador y los archivos “oficiales” como la fuente primaria del historiador par la construcción de una “historia” general adecuada. El poder de este modelo puede verse fácilmente en la escritura de la historia moderna de la India.

Se trata de procedimientos que no son fácilmente desechables, tanto porque los Estados y naciones son principios centrales de organización de la sociedad humana actual, como porque el historiador debe necesariamente abordar periodos, territorios, grupos sociales y formaciones políticas constituidas en unidades o bloques. Sin embargo, el hecho de su constitución —por medio de la circunstancia histórica y por medio del historiador— necesita ser tomado en cuenta. La provisionalidad y debatido carácter de todas estas unidades (objetos del análisis histórico) debe subrayarse.

Quisiera sugerir, en contra de los procedimientos establecidos, que, a pesar de toda su solidez y cobertura aparentes, lo que las fuentes oficiales nos dan también es un fragmento de historia.[44] Es más, lo que los historiadores llaman “fragmento” —el diario de un tejedor, un poemario de un poeta desconocido (a esto podríamos añadir todas esas literaturas de la India que Macaulay condenaba, mitos de la creación y canciones de mujeres, genealogías familiares y tradiciones históricas locales)— tiene una importancia central en el desafío de la construcción de la historia por parte del Estado, en el pensar otras historias y delimitar esos debatidos espacios mediante los cuales se busca constituir unidades particulares y destruir otras.[45]

Si el carácter provisional de nuestras unidades de análisis necesita ser destacado, también es el caso del carácter provisional

de nuestras interpretaciones y de nuestros conceptos teóricos. La arrogación de un conocimiento “total” y “objetivo” para nada es tan común como solía ser en la escritura de la historia. No obstante, las tentaciones de discursos que pretenden ser omnímodos son grandes. El anhelo de un enunciado “completo”, todavía sigue entre nosotros.

Esta urgencia seguirá siendo una parte importante y necesaria del esfuerzo historiográfico. Sin embargo, al mismo tiempo estaría bien que se reconociera el carácter provisional de las declaraciones que hacemos, su propia historicidad y ubicación en un contexto político específico, y en consecuencia la preferencia que dan a formas particulares de conocimiento, relaciones y fuerzas particulares de exclusión de los otros. Nada de esto significa negar la importancia o eficacia de ciertas posiciones de sujeto en un cierto contexto histórico. Sin embargo, en la situación presente de la India, el punto de vista omnímodo de un nacionalismo sin fisuras que al parecer muchos de nosotros hemos aceptado como científicos sociales e historiadores parece especialmente inadecuado.

La historiografía nacionalista dominante que insiste en este punto de vista necesita ser desafiada no sólo por su uso interesado de las categorías de “nacional”, “secular”, etcétera. Necesita ser desafiado también por el lugar privilegiado que da a lo que se suele llamar lo “general” en detrimento de lo particular, de lo más grande en detrimentó de lo más pequeño, de lo “establecido” [*mainstream*] en detrimento de lo “marginal”— por su visión de la India, y de todo el sur de Asia, solamente desde la ciudad de Delhi.

El equipo del PUDR del que fui miembro estaba casualmente en Bhagalpur la víspera del día nacional de la India, el 26 de enero de 1990. La tarde del 25, oímos extractos de la Constitución india leídos en la televisión nacional: “Nosotros, el Pueblo de la India, habiendo solemnemente resuelto constituir a la India como una República Soberana, Socialista, Secular y Democrática, y asegurar para todos sus ciudadanos: Justicia social, económica y política;

Libertad de pensamiento, expresión, creencia, fe y culto…”.[46] La lejanía de Delhi se nos reveló de pronto en esa ocasión de una manera que es difícil volver a captar por medio de la escritura.

Durante los días inmediatamente anteriores, habíamos visto a hombres, mujeres y niños en muchos lugares, llevando sus cosas en pequeños bultos, huyendo de sus aldeas hacia lugares “más seguros” por miedo a lo que pudiera suceder el 26 de enero. Había un fuerte rumor según el cual ese día de fiesta nacional los musulmanes — “traicioneros” como siempre— izarían banderas negras (o incluso la bandera de Pakistán) en sus edificios religiosos y habría otro “disturbio”. Habíamos visto acaloradas discusiones entre aldeanos y citadinos musulmanes, en las que unos hablaban de que huir sólo agravaba los rumores alarmistas y los peligros, mientras que otros los acusaban de imprudentes en vista de “todo lo que ha pasado”. Se nos pidió en un campo de auxilio anotar evidencias y “Reportes de Primera Información” porque la policía, que debía haberlos asentado, era la culpable y, en muchos casos, todavía se escudaba en su cargo. Las palabras “justicia” y “libertad” se atoraban bastante en la garganta en esta ocasión.

La lejanía de Delhi que mencioné no depende sólo de una distancia física. No me cabe duda de que muchos sentían la misma lejanía en Kota y Jaipur, en Meham y Maliana (Meerut), en Tilaknagar, al otro lado del río Jamuna de la capital de la India, y de hecho al interior de la propia ciudad vieja de Delhi —donde también hablar de “justicia” y “libertad” a menudo debe parecer duro. Debemos perseverar en la búsqueda de maneras de representar esa lejanía en las historias que escribimos.

NOTAS AL PIE

[1] Véanse las muchas reseñas de *Subaltern Studies* y del libro de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983, las cuales critican que estas obras se han concentrado demasiado en el momento de la rebelión y violencia abiertas. Esta crítica encaja con una tendencia más general en los "estudios campesinos" y la historia social que ha dado lugar al reciente énfasis en las "formas cotidianas" de la existencia y resistencia del pueblo: *cf*. J. C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

[2] *Cf* Lata Mani, "The Female Subject, The Colonial Gaze: Eyewitness Accounts of *Sati"* (ponencia presentada en un taller sobre "Cultura, conciencia y el Estado colonial", celebra do en Isle of Thorns, Reino Unido, 24-27 de julio de 1989), donde se hace una observación similar acerca de la condición de agente histórico (*agency*) y el momento del sufrimiento, entre otras proposiciones.

[3] Es necesario hacer la misma observación respecto de la dase de escritura histórica y de ciencia social que se examina en este ensayo. He tomado deliberadamente mis ejemplos de algunos de los escritos de los mejores académicos liberales y de izquierda activos actualmente. Esto se debe a que es entre ellos, más que entre los chauvinistas historiadores y científicos sociales "hindúes", "musulmanes" o "sikhs", que se da un debate serio acerca del "secularismo" y "comunalismo" y el significado de la violencia sectaria. También me parece que una crítica de sus, escritos no sólo es más difícil de hacer, sino que, en términos de la construcción de una alternativa a las tendencias políticas e ideológicas dominantes (chauvinistas) en la India actual, es aún más necesaria.

[4] Véase, por ejemplo, Ashis Nandy, "An Anti-Secularist Manifesto", *Seminar* número 314; T. N. Madan, "Secularism in Its Place", *Journal of Asian Studies*, 46, 4 (1987); Partha Chatteŋee, *Bengal 1920-47: The Land Question,* K. P. Bagchi and Co., Calcuta, 1984, Preface; Dipesh Chakrabarty, "Invitation to a Dialogue", en Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies,* Volume IV, Oxford University Press, Delhi, 1985; G. Pandey, *The Construction of Communalismin Colonial North India,* Oxford University Press, Delhi, 1990.

[5] Véase en *ibid*, p. 6 y ss., un examen del peculiar uso de esta palabra en la India.

[6] Bipan Chandra, *Modem India,* National Council for Educational Research and Training, Nueva Delhi, 1971. Los números en las citas y en el texto que están entre corchetes

remiten a las páginas de esta edición.

[7] Sumit Sarkar, *Modern India: 1885-1947*, Macmillan, Nueva Delhi, 1983.

[8] Por ejemplo, no hay un equivalente de los debates en Alemania sobre el significado del holocausto y de toda la experiencia del Nacional Socialismo. Los historiadores y filósofos alemanes han lidiado con la cuestión de si esto fue una aberración aislada en el tiempo o algo producto del "carácter nacional" alemán; *cf*. Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, 1951 (edición inglesa, New Left Books, Londres, 1974); Karl Jaspers, *The Future of Germany*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

[9] Véase Muhammad Umar Memon, "Partition Literature: A Study of Intizar Husain" (y las referencias que cita), *Modern Asian Studies*, 14, 3 (1980); Aijaz Ahmad, "Urdu Literature in India", *Seminar* número 359 (julio de 1989); Alok Rai, "The Trauma of Independence: Some Aspects of Progressive Hindi Literature, 1945-1947" y S. S. Hans, "The Partition Novels of Nanak Singh" en A. K. Gupta, ed., *Myth and Reality. The Struggle for Freedom In India, 1945-1947*, Manohar Publications, Delhi, 1987.

[10] Tapati Chakravarty, "The Freedom Struggle and Bengali Literature of the 1940s" en *ibid.,* p. 329.

[11] Los sucesos de Delhi 1984, Meerut 1987, Bhagalpur 1989 han sido reseñados de esta manera. Véase un ejemplo aún más reciente en el reportaje de Tavleen Singh sobre los comentarios acerca de los disturbios de Gonda, *Indian Express*, 14 de octubre de 1990.

[12] Los detalles incluidos en los siguientes dos párrafos están tomados del informe de la PUDR, *Bhagalpur Riots*, Delhi, abril de 1990 y de las notas en que se basa.

[13] Mientras mucha gente de las localidades en cuestión no bajaba la cifra de víctimas de dos mil, la cuenta oficial de muertes fue de 414, hasta abril de 1990. Los cálculos extraoficiales más cautelosos sugieren que quizá mil personas hayan perdido la vida, 90% de la cuales eran musulmanes; *ibid.*, p. 1.

[14] Me refiero aquí a nuestros propios esfuerzos como equipo de investigadores. Satish Saberwal y Mushirul Hasan también notan la "totalmente injustificada confianza" de los medios de comunicación masiva en la versión oficial de los sucesos en casos recientes de luchas de este tipo; "Moradabad Riots, 1980: Causes and Meanings" en Asghar Ali Engineer, ed., *Communal Riots in Post Independence India*, Sangam Publications, Delhi, 1984, p. 208.

[15] Como hace constar el informe de la PUDR, el apoyo dado a este equipo de diez miembros por parte de activistas locales del partido Comunista de la India (marxista)

"efectivamente duplicó nuestra capacidad". *Bhagalpur Riots*, p. 70.

[16] Vale la pena notar, de hecho, que se nos insistió repetidamente que fuéramos a ver los lugares donde también los hindúes habían sido víctimas de los ataques —particularmente una aldea llamada Jamalpur y unas cuantas secciones de la ciudad de Bhagalpur. Habíamos decidido visitar estos lugares en cualquier caso, incluso antes de iniciar nuestra investigación en el lugar de los hechos en Bhagalpur, precisamente para que pudiéramos ver y escuchar a "ambas partes".

[17]PUDR, *Bhagalpur Riots*, p. 17.

[18] Ved Prakash Vajpayee en *Navbharat Times*, 19 de noviembre de 1989, traducción mía.

[19] *Ibid.* He aquí otro ejemplo todavía más burdo del mismo tipo de argumento: "en la India el material básico es muy bueno. Quiero decir, el pueblo. Es honesto, inteligente y generoso. Sólo está a la espera de ser incorporado a la corriente principal [*mainstream*] de la nación. Lo que falta es una guía apropiada A. S. Raman, "Leaders to blame for communalism", *Sunday Mail*, 14 de octubre de 1990.

[20] *Bhagalpur Riots*, p. 6.

[21] Engineer, "Causes of Communal Riots" en Engineer, ed., *Communal Riots in Post-Independence India*, pp. 36-37.

[22] Sumitra Kumar Jain, "Economy of Communalism" en *The Times of India*, reproducido en *India Pakistan Times*, mayo de 1990.

[23] *Bhagalpur Riots*, pp. 32 y 37.

[24] Debo añadir que "secularismo" y "comunalismo" posiblemente no sean los términos más útiles para usar en nuestras investigaciones de las conciencias sociales y políticas de los diferentes sectores del pueblo indio. Esto es un señalamiento hecho por varios académicos y también por mí en mi libro *The Construction of Communalism*.

[25] Un detallado reportaje periodístico acerca de la violación de dos monjas que eran maestras en una escuela conventual en Gajraula, Uttar Pradesh, habla de que los tres violadores, que no tenían encima más que ropa interior, se dirigían unos a otros con los apelativos de "ustad" y "gurú" (términos honoríficos), mientras sometían a las monjas a punta de pistola *(Hindustan Times*, 23 de julio de 1990). Ésta es la clase de jerga que se atribuye comúnmente a jóvenes rufianes que molestan a mujeres y muchachas en los autobuses urbanos de Delhi y en las películas de Bombay. Vale la pena meditar en la

cuestión de qué tan grande es el paso entre este tipo de acoso de mujeres y la clase de ataque violento que implica la violación.

[26] Esto se verifica, desde luego, no sólo en las construcciones de las diferentes comunidades religiosas, sino también en los estereotipos de las diferentes castas y comunidades tribales, cuando seles tilda de “sucias”, “mendaces”, “turbulentas”, “feroces”, “criminales”, etcétera, los cuales han tenido una amplia influencia desde el siglo XIX, si no es que antes.

[27] Todos estos casos sucedieron en Bhagalpur —véase *Bhagalpur Riots, passim*—, pero los ejemplos se multiplican al examinar otras áreas.

[28] De hecho, el rumor era infundado y fue divulgado intencionalmente. La mayor parte de los estudiantes que vivían en casas de huéspedes salieron de la ciudad tan pronto estallaron los disturbios, si no es que poco antes, y muchos fueron ayudados en su segura huida por sus caseros musulmanes. El número de estudiantes muertos o desaparecidos no pasa ahora de seis: de éstos, sólo han sido hallados los cuerpos de dos (uno hindú, el otro musulmán); *Bhagalpur Riots*, p. 12. Sin embargo, en la perturbada y peligrosa condición de la ciudad y del distrito en los primeros días tras el estallido de la violencia, al parecer muchos estudiantes no pudieron llegar a sus casas directamente. Durante este tiempo, y de hecho por mucho tiempo después, ni las autoridades del distrito ni las de la universidad investigaron o desmintieron la historia de la masacre de estudiantes. Al contrario, se publicó en la prensa, e incluso se difundió la noticia por radio (tanto local como la BBC), y fue creída inmediata y ampliamente. Todavía gozaba de amplio crédito cuando visitamos Bhagalpur a fines de enero de 1990.

[29] Véase Asghar Ali Engineer, “On the Theory of Communal Riots” en Engineer y Moin Shakir, eds., *Communalism, in India*, Ajanta Publications, Delhi, 1985, p. 62; y los volantes y panfletos coleccionados por el equipo de la PUDR en Bhagalpur. Las dos citas anteriores en este párrafo provienen de un volante titulado *Bhagalpur ka Sampradayik danga kyon?*, publicado en nombre del “Pueblo de Bhagalpur”; y V. D. Savarkar, *Six Glorious Epochs of Indian History*, traducido por S. T. Godbole, Bal Savarkar Publishers, Bombay, 1971, p. 175.

[30] *Hindu Bandhuon, Socho our Sambhlo* (por Rajeshwar, Akhil Bharat Hindu Mahasabha), el cual se encuentra entre los panfletos mencionados en la nota 29 (traducción mía).

[31] El texto en hindi usa la palabra inglesa.

[32] *Cf* A. Shankar, *Chetavni 2 Desh ko Khatra*, Vishwa Hindu Parishad s. f. Acerca de algunos de los problemas de lógica que surgen de la declaración de que los musulmanes indios son conversos (conversos a fuerzas) y al mismo tiempo descendientes de Babar (primer emperador mogol), véase Alok Rai, “Only bigots feel that conversions follow invasion”, *The Times of India* (edición de Lucknow), 13 de agosto de 1990.

[33] Lajpat Rai, *A History of the Arya Samaj* (1915), Orient Longmans, Nueva Delhi, 1967, p. 120 (las cursivas son mías).

[34] *Ibid.*, p. 120 n.

[35] Acerca del impacto de la Gait Circular, la cual sugería que se elaboraran estadísticas separadas en el censo de 1911 para los “hindúes dudosos”, por ejemplo, véase *ibid.*, pp. 124-125, y Kenneth W. Jones, “Religious Identity and the Indian Census” en N. G. Barrier, ed., *The Census in British India, New Perspectives*, Manohar, Delhi, 1981, pp. 91-92.

[36] *Cf.* V. D. Savarkar, *Hindu-Pad-Padshahi or A Review of the Hindu Empire of Maharashtra*, B. G. Paul and Co., Madras, 1925, pp. 272-273. Las palabras entrecomilladas están tomadas de Savarkar, *Six Glorious Epochs of Indian History*, traducción de S. T. Godbole, Bal Savarkar Publishers, Bombay, 1971, pp. 154, 188, 192 y 193 y *passim*.

[37] J. T. F. Jordens, *Dayanand Sarasvati. His Life and Ideas*, Oxford University Press, Delhi, 1978, pp. 170 y 322 n.

[38] Para datos sobre algunos de éstos, véase Engineer, ed., *Communal Riots in Post-Independence India* y Engineer y Shakir, eds., *Communalism in India*; PUCL y PUDR, *Who are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi form October31 to November 10*, Delhi, 1984; Uma Chakravarti y Nandita Haksar, *The Delhi Riots: Three Days in the Life of a Nation*, Delhi, 1987; S. J. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fraticide and the Dismantling of Democracy*, Londres, 1986; y Veena Das, ed., *Mirrors of Violence: Communities, Riots, Survivors in South Asta*, Oxford University Press, Delhi, 1990.

[39] Entrevista con Shri Arun, Bhagalpur, 20 de enero de 1990.

[40] Hubo ejemplos de esto en Badaun y Bhagalpur en 1989.

[41] “5 rallyists crushed to death” [5 manifestantes mueren aplastados], *Hindustan Times*, 9 de octubre de 1990, p. 5.

[42] Las protestas se dieron a raíz de un anuncio del gobierno emitido el 7 de agosto de 1990, que reservaba un porcentaje de puestos gubernamentales para las llamadas “demás clases atrasadas”, aparte de los ya reservados para intocables y tribus. Para informes

detallados de los desórdenes y las inmolaciones de protesta véase *Economic and Political Weekly, India Today* y los diarios nacionales de septiembre y octubre de 1990.

[43] Manazir Aashiq Harganvi, *Ankhon Dekhi Bhagalpur ke Bhayanak Fasad ko Dekhne Baad*, Maktaba Kohsar, Bhagalpur, 1989. Las traducciones de los párrafos siguientes son mías.

[44] *Cf* Gramsci: "¿Es posible escribir (o concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin un tratamiento orgánico de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas […]? Uno podría decir, por ello, que el libro de Croce sobre la *Historia de Europa* no es sino un fragmento de historia". *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare y G. N. Smith, editores, Lawrence and Wishart, Londres, 1971, pp. 118 y 119. Debe quedar claro desde luego que no estoy defendiendo la dase de historia "objetiva" e "integral" que pedía Gramsci.

[45] Cabría añadir que, dada la gran dificultad, cuando no imposibilidad, de traducir culturas y conciencias a otras lenguas, una nueva historiografía requiere también de un esfuerzo más concertado para recuperar lo que en la India seguimos llamando lo "vernáculo" (y también el dialecto) en términos tanto de las fuentes como del ámbito del debate histórico. Junto con ello, existe la necesidad de reconocer que lo "vernáculo" puede ser también lo "nacional", y de muchas maneras.

[46] *Constitution of India*, Preámbulo.

CULTURA DE LA OPRESIÓN Y CULTURA DE LA PROTESTA

Susana Devalle
El Colegio de México

La cultura es la vigorosa manifestación en el plano ideológico o idealista de la realidad física e histórica de la sociedad que es dominada o que habrá de ser dominada.,

Amilcar Cabral,
Return to the Sources

Se ha descrito a Bihar como un "estado prácticamente sin ley", un ejemplo de "la cultura de la tortura", un "área de obscuridad".[1] En Bihar, la violencia caracteriza el orden social imperante y se ha convertido en un sistema significante: un lenguaje, algunos de cuyos códigos son abiertos, otros ocultos. Hay otros hechos de naturaleza diferente en el contexto de esta región de la India. Algunos de estos hechos de alguna manera son menos tangibles o no fácilmente reconocibles. De éstos, basta mencionar uno que invalida esta imagen: la voluntad colectiva de los sectores subalternos *de vivir*, no sólo sobrevivir. Esta es la manifestación más importante y básica de una *cultura de la protesta*, el otro lado de una opresión generalizada. Sobrevivencia se usa aquí con su significado más llano:

sobrevivencia física en condiciones específicas de subordinación. Es interesante notar aquí lo que V. Das dice, al comentar los relatos de Saadat Hasan Manto sobre los disturbios comunales: “[…] la muerte es una categoría sin calificativos; es omnipresente e indudable. En contraste, la vida necesita ser explicada […]” (1985: 7-8).

Los conceptos de *cultura de la opresión* y *cultura de la protesta* que se presentan[2] en este estudio mostrarán su utilidad al lidiar con la naturaleza de la etnidad en Jharkhand, una región donde la explotación de clases y la subordinación étnica se funden en un sola substancia, y donde un movimiento dialéctico se desarrolla entre esfuerzos sostenidos de hacer efectiva y visible la hegemonía y esfuerzos clandestinos por contenerla y contestarla. Dedicaré una breve sección a la situación tal y como la percibe el observador. Es una referencia que debe tenerse presente. Puede ayudar a entender en mayor medida cómo la gente que vive día con día semejante situación la experimenta, y cómo la maneja. Al abordar las cuestiones examinadas en lo que sigue, los problemas del *sentimiento* y de la *experiencia* habrán de tomarse en cuenta. Hacerlo no significa defender una objetividad imperfecta, sino fomentar la “recupeción de la experiencia subjetiva” (Samuel 1981: xviii y ss.).[3] En cualquier análisis social hay que aceptar la existencia de ineludibles elementos de subjetividad. Los hechos hablan —pueden ser traducidos a un discurso—, y su vehículo son las *Erlebnisse* —vivencias con un pasado y un presente— tanto del observador como del “observado”.

CULTURA

La cultura se entiende aquí con su significado más profundo, como principalmente y siempre social, parte de la realidad social cotidiana

y estrechamente relacionada con la vida material. Se modela alrededor de la síntesis de la conciencia colectiva de un pueblo, clase o sector social, síntesis mediante la cual la percepción y representación de la totalidad social y natural de dicho pueblo, clase o sector se organiza en cada momento histórico. Dándose en contextos históricos concretos, fluidos, lo más probable es que este ejercicio constante de síntesis produzca cambios en la conciencia de este pueblo, clase o sector particular en su impulso por organizar las relaciones sociales y las relaciones entre el hombre y la naturaleza, ya conservándolas en la manera en que son vividas en un momento dado, ya alterándolas radicalmente. Como tal, así pues, la cultura excede por mucho los límites del empirista, los cuales la restringen a sólo sus expresiones materiales o a los símbolos externos de identificación. La posición materialista entiende la cultura como "un orden social íntegro". R. Williams (1982) ha examinado la evolución del concepto de cultura en el campo de la sociología de la cultura para concentrarse finalmente en la convergencia actual de la posición idealista —que pone el acento en el papel de un "espíritu que anima toda una forma de vida"— y la posición materialista, en una concepción de la cultura cpmo un "sistema significante" que opera en todas las formas de actividad social. La utilización de esta perspectiva combinada ha ampliado el análisis en el campo de la investigación cultural.

En el examen y análisis de la información que sigue, la cultura se entenderá como un campo amplio, que abarca todo lo que se produce con las manos, la mente y el "corazón", no aisladamente sino en estrecha relación con el "cuerpo", "mente" y "corazón" social. Es decir, la cultura se concibe aquí como un *estilo de vida* modelado por fuerzas sociales y económicas, implicando *un orden social íntegro* que involucra un conjunto de *prácticas significantes* —los lenguajes en que se expresa una cosmovisión que apuntala un orden social— y *un estilo de sentir—la* experiencia subjetiva de lo

social que le permite a uno vincular, en palabras de Samuel (1981: xxxii), “el momento individual a la *longue durée"*.[4]

Al examinar el proceso de dominación y subordinación uno debe considerar también el problema de la reproducción de la hegemonía y cómo es negada.[5] En pocas palabras, la hegemonía es un proceso social íntegro en el cual significados y valores específicos y dominantes se organizan y expresan en prácticas y se incorporan a un orden social. La hegemonía se relaciona con cuestiones de distribución del poder. Actúa en toda la esfera de lo vivido, por lo que es “en el sentido más estricto una ‘cultura’ […] la cual habría de ser considerada también como las vivencias de dominación y subordinación de clases particulares” (Williams 1978: 110). La hegemonía es por ello un proceso irregular, en el cual las discontinuidades que surgen del intento de una inclusividad hegemónica sobre toda el área de las vivencias establecen límites a este intento, dejando así espacios libres para la conquista por parte de fuerzas contrahegemónicas.[6] Gramsci consideraba a la hegemonía (consentimiento) y la coerción como interdependientes, y el uso de la coerción como determinado por la naturaleza del consentimiento que haya sido logrado. Las relaciones entre la hegemonía y la coerción son complejas y deben abordarse no de manera abstracta sino situando la política en un contexto histórico. Las formas de la coerción pueden ser usadas al tratar de establecer un consentimiento o para reforzar un débil orden hegemónico.

Observamos en Bihar que el establecimiento de la hegemonía se ha buscado mediante la operación de una *cultura de la opresión* y que, al mismo tiempo, prácticas contrahegemónicas se han integrado a una *cultura de la protesta* en oposición a aquélla. Ninguna de estas dos formaciones culturales son como *cualquier* otra cultura, dado que evolucionan en situaciones históricas muy específicas, dependen una de la otra y se desarrollan dialécticamente. En ambos casos estas culturas se manifiestan de modos *explícitos* así como en *textosocultos*, a menudo *clandestinos*.

En el presente contexto, un *texto socialoculto* o *clandestino*'[7] se refiere a aquellos valores, símbolos e ideas acerca del mundo y la sociedad que tienen un significado social y se comunican principalmente por medio de códigos exclusivos de la clase o sector social de que se trate, suministrando así los antecedentes que apoyan sus expresiones *explícitas*. Arraigadas en los *textosocultos* o *clandestinos* están las directrices para acciones potenciales. Tanto los *textos explícitos* como los *ocultos* tienen que ver con el poder; ambos son intencionales y se traducen en prácticas sociales. Las formaciones culturales de la opresión y la resistencia se abordan separadamente en este ensayo para facilitar la presentación de la información. Sin embargo, ambas culturas deben considerarse lado a lado, interaccionando, como dos voces a contrapunto. Debe observarse que sólo partes de la cultura de los que son dominados se estructuran en una *cultura de la protesta* y se desarrollan como una reacción directa a una *cultura de la opresión*. Por otra parte, la "resistencia" no debe entenderse en su limitado sentido original de "la resistencia del *partisano*" (como durante la segunda Guerra Mundial). En situaciones de opresión, una gran parte de la cultura sigue desarrollándose como *cultura vivida* en el marco de procesos sociales y políticos, con sus propias motivaciones, continuidades, y contradicciones. Cpmo tal, esta vitalidad del campo de la cultura en el contexto de la dominación puede verse como el acto de resistencia y desafío más significativo en contra del intento de imposición de un orden hegemónico.

UNA CULTURA DE LA OPRESIÓN

> Gran parte de la política y de la ley es siempre teatro […]

E. P. Thomson,
"Patrician Society, Plebeian Culture"

Terror, contra-terror, violencia, contra-violencia: eso es lo que anotan con amargura los observadores cuando describen el círculo del odio, el cual es tan tenaz y evidente en Argelia […]

F. Fanon,
The Wretched of the Earth

Una *cultura de la opresión* puede definirse como una amalgama de significados y valores dominantes, acompañada de prácticas en las que la violencia y la coerción entran como elementos constitutivos significativos en la reproducción del orden hegemónico, por medio del cual los que tienen el poder procuran mantener y reforzar su posición superordinada.[8]

Las expresiones de esta cultura en el ámbito público usualmente abundan, dado que su fuerza radica en hacer que estas expresiones sean conocidas ampliamente por los subordinados.[9] Esta amplia apropiación del dominio público por parte de los poderosos proviene también de la necesidad de limitar su uso por parte de los que carecen de poder. Es en este ámbito que tiene lugar el *teatro del poder*, relegando el "texto" de protesta de las clases subordinadas a la clandestinidad. En situaciones de dominación y subordinación, donde prevalece una *cultura de la opresión* estructurada, el *teatro del poder* —analizado de forma magistral por E.P. Thompson (1974:382-405)— puede transformarse en un *teatro del terror.* El *teatro del terror* tiene varias características, definidas en su mayor parte por su naturaleza extrema: causar terror, no sólo un miedo a la autoridad; ser repetitivo, no finito; generalizado, no localizado; inculcador de un desprecio a sí mismo, no sólo sometimiento. El terror como un mecanismo para hacer cumplir la subordinación no se conforma con ser sólo parte de un "estilo teatral de dominación",

sino que habitualmente cede su lugar a una verdadera *práctica del terror*, experimentada por aquéllos que son su objetivo como la *realidad.* El *teatro* y la *práctica del terror* intentan ocupar toda la esfera de las vivencias para convertirla en una vivencia de dominación y una vivencia de subordinación.

El caso de la matanza de Gua el 8 de septiembre de 1980 ilustra la dinámica de un “estilo teatral de dominación” y su transformación en una *práctica del terror.* Se dejó que una procesión de adivasis, que querían presentar un memorándum a los funcionarios forestales, se dirigiera a Gua y celebrara una reunión pública organizada por el Jharkhand Mukti Morcha, o JMM (organización política para liberar Jharkhand). Gua ya había sido incomunicada por el BMP (Bihar Military Police [¿?]) Cuando la policía arrestó a dos de los dirigentes y atacó a la multitud, los adivasis respondieron disparando flechas, cuya consecuencia fue la muerte de dos policías. La policía respondió con armas de fuego, matando a algunos e hiriendo a otros. Los heridos fueron llevados por sus compañeros al hospital, donde ya los esperaba la policía. Se detuvo a los heridos y a los que los llevaban cerca de la entrada del hospital. La policía los colocó en fila y los fusiló.[10] La historia de lo que pasó en Gua concluye con casos de la *práctica del terror*: la matanza de *inocentes* a las puertas del hospital realizada como un castigo ejemplar (supuestamente como respuesta por la muerte de los policías durante el enfrentamiento). Hay que notar el significado simbólico del *castigo infligido a inocentes.* Este castigo subraya ante los ojos de las clases subalternas el alcance sin límites de la violencia alentada por la ira del poderoso. El terror llega a verse como una fuerza que nadie puede contener. Sus “objetos” lo perciben como interminable y fuera del control humano. Gente del área de Chotanagpur-Singhbhum me comentó: “Muerte, agresiones, ataques a las mujeres […] y muerte, agresiones y ataques sobre las mujeres otra vez. Nadie mira [se da cuenta] y esto nunca se

detendrá […]"; "Nos matan y roban. Pasó ayer [pasa] hoy [pasará] mañana […]"

En Bihar, el orden dominante parece descansar en un poder físico (coerción, castigo y terror), y en una hegemonía cultural (que a la fuerza convierte una socialización en una subordinación). De los discursos inalterados que respaldan la *cultura de la opresión* tal y como opera en Jharkhand, me concentraré en los siguientes: los conceptos de *a*) superioridad e inferioridad; *b*) dominación y subordinación; *c*) violencia como un "derecho" de los poderosos y construcción de un "objeto" de la violencia, y *d*) una percepción de los subordinados como peligrosos.

CONCEPTOS DE SUPERIORIDAD E INFERIORIDAD, Y DOMINACIÓN Y SUBORDINACIÓN

Los adivasis, en particular la masa perteneciente al estrato económico bajo, se consideran *inferiores:* biológicamente, en cuanto a la inteligencia y logros (gente vista como "ingenua", como "niños", como el estereotipo del "salvaje" que se deja engañar fácilmente), y culturalmente (gente vista como excluida del mundo de la "alta cultura", dicho de otro modo, no conforme a los valores culturales dominantes).

A los adivasis se les llama *junglee*, "pueblo de la jungla", o "salvaje" *(wild)*, un término cercano al despectivo "bárbaro" *(savage).*[11] Se les designa mediante el nombre racista de *kaliparaja* (del sánscrito *kali* = negro, y *paraja* = nacido de otro, miembro de otra comunidad, extraño, diferente). La cuestión del color está presente aunque no siempre se hace explícita. La devaluación de sí mismo en términos racistas ha sido interiorizada, como muestran los siguientes ejemplos: "¿Qué puedo hacer? Sólo soy un negro santal" (palabras de un campesino); "¿Se casaría con un joven *munda*

(ciertos pueblos de origen preario, es decir, intocables) […] aunque sea un poquito negro?” (palabras de una mujer munda).

Los que no son adivasis se refieren a ellos como “simples”, “ingenuos”, adjetivos que en el contexto presente no son encomiásticos. Semejantes términos se acuerdan bien al concepto pseudocientífico de lo “primitivo”, todavía en boga entre los antropólogos que trabajan en la región (pero no exclusivo de ellos pues se trata de un fenómeno que se da en toda la India entre los antropólogos y los funcionarios). Otro adjetivo que acompaña estas expresiones es el conocido y avalado oficialmente de “atrasados”. Por ejemplo, en distintas ocasiones me dijeron: “Las tribus *primitivas* son más *atrasadas* que las propias tribus” (palabras de un adivasi educado); “Hay tribus en un *estadoextremadamente subdesarrollado"* (funcionario del gobierno); “Nos enfrentamos a uno de los *problemas más insolubles* de la India” (un administrador del “problema tribal”); “Son *simples* porque *no entienden* la economía. No entienden lo que es capital excedente. Empiezan a necesitar cosas y tienen que entrar en la economía monetaria. *Pero no se dan cuenta* de lo que se trata esta economía”; “El *problema principal* de los pueblos tribales es su pasado *tradicional”* (oficiales de desarrollo), “¡La India es un *museo* antropológico!” (un antropólogo local).

Simples, sin la capacidad de entender, en una etapa “inferior” de desarrollo, atrasados, son vistos por el Estado y sus agentes como el problema más difícil de la administración, un problema que se considera creación de los propios adivasis, resultado de “su pasado tradicional”. De no haber adivasis, no habría un problema. En este contexto de discriminación y condescendencia, la imagen de la India de los antropólogos como un museo resume una percepción generalizada de sus pueblos indígenas: construidos y catalogados como especímenes que pertenecen a una era remota en el proceso evolutivo de la sociedad.

Como un ejemplo de subvaloración, un retrato de las mujeres adivasis es instructivo. Las mujeres que no son adivasis consideraban que "¡Las mujeres adivasis son libres e ingenuas! Son ignorantes y por eso abusan de ellas"; "Ellos [los adivasis] son explotados por otras personas porque sus mujeres son libres y los hombres son débiles". Acerca del matrimonio entre un europeo y unajoven oraon, hubo el siguiente comentario hecho por la esposa de un funcionario de desarrollo: "Solía trabajar en los campos de la misión. Él es muy rico. Ella no sabe inglés y le gustan los símbolos de una buena condición social, pues no tiene educación alguna. Es una mercenaria. Está muy confundida".

La explotación económica y el abuso sexual se incluyen directamente entre las características "innatas" de los adivasis. "Ignorancia", "debilidad" y "libertad" forman una combinación torpe para expresar algo como "éstos no son nuestros valores", por tanto "éstas son las consecuencias" o "es su culpa". Cuando los adivasis cambian y pisan tierras prohibidas, la imagen no mejora en nada: una vez más la ignorancia, la confusión y el engaño, como en el caso de la joven oraon que de ser una labriega se convierte en una *lady.* Como ya señalé en otro lugar, la "ingenuidad" y "libertad" de las mujeres adivasis se esgrimían como argumentos que justificaban la prostitución que ejercían en los alrededores de los centros industriales. La prostitución, un fenómeno de profundas raíces socioeconómicas, se entiende como un "accidente" resultado de la naturaleza irresponsable de los adivasis (Devalle 1992:90).

Casos en que los textos ocultos de superioridad e inferioridad se volvían explícitos se pudieron observar en un taller organizado por el Instituto de Investigaciones Tribales de Bihar (Bihar Tribal Research Institute). Ésta fue una oportunidad para atestiguar un drama social en miniatura: El Gobierno, la comunidad científica establecida, es decir, el cuerpo local de antropología aplicada, y la Iglesia a través de misioneros pertenecientes a todas las denominaciones activas en la región, hacían manifiesta su presencia. En la mesa había adivasis

y no adivasis, un hecho que no era obvio a primera vista. La mayor parte de los presentes llevaba ropas occidentales; unos cuantos usaban ropas indias. Los adivasis que participaban en la mesa —parte asimismo de la élite de “los educados”— todos vestían ropas occidentales; su identidad se revelaba sólo si acaso mencionaban sus nombres. Sin embargo, esta forma de vestir de hecho reveló la posición de clase de los aludidos y un “estilo” que burdamente los identificaba con posiciones ejecutivas (como en el gobierno).

Conversé con el antropólogo en jefe antes del inicio de los trabajos. Me preguntó acerca de los lacandones mexicanos: “¿Son primitivos?” No entendí lo que quería decir exactamente. Otro participante me informó que Bihar es un admirable tesoro de “reliquias tribales”. Los trabajos empezaron entonces por ponencias acerca de la “necesidad de lograr la integración psicológica de las tribus a la corriente principal [*mainstream*]” —una corriente principal “sagrada” que aparentemente los antropólogos creen que “no debe ser violada por la investigación” (Sengupta 1986: 5). Algunas de la conclusiones más aplaudidas fueron: “Algunos de los llamados grupos ‘atrasados’ en verdad son atrasados”; “Como ‘primitivo’ suena mal para un pueblo [que es] más o menos como nosotros, sugiero el término ‘grupo primario’”; y “El desarrollo debe ser impuesto sin esperar a que [los adivasis] se decidan”, pues esto se consideraba “un deber nacional sagrado”.

El único portavoz adivasi, un anciano sacerdote con un puesto alto en la jerarquía eclesiástica cristiana, habló con deferencia y sólo se refirió a la necesidad de preservar los rasgos culturales y las lenguas. La respuesta del representante del gobierno fue pronta y tranquilizadora: “Tenemos cuidado de conservar las tradiciones, las costumbres y la cultura. Tenemos las ricas tradiciones de los pueblos tribales… Hay que atender la cultura. Desde un punto de vista nacionalista necesitamos cuidar que esto sea así”.

Entonces, tras largas y graves discusiones, dio inicio el “espectáculo”. Se escenificó una minicomedia acerca de los temas

de superioridad e inferioridad, y dominación y subordinación: Cuatro niños adivasis, muy jóvenes, de los grupos Bir Hor, Savara y Asur, tuvieron que actuar como "muestras", literalmente, ante el público. Los niños vestían pobremente, harapos y andrajos de ropa barata y gastada. De pie, apeñuscados a un lado de la mesa sobre el estrado parecían tímidos y apenados. Se les hizo decir sus nombres y grupo étnico, y dar un discurso preestablecido y vigilado por un apuntador, en hindi —con la ayuda de un maestro de hindi sentado en la mesa y que los corregía constantemente a susurros. Una vez concluido el breve y forzado discurso, el público descansó y sonrío, como si se tratara de niños de tres años que recitaran un poema frente a los parientes que están de visita. No se permitió participar a los niños en las discusiones que se hacían *sobre ellos.* Además, para cerrar su breve actuación, uno de ellos, el niño de Bir Hor, cantó una canción. Algunos versos decían:

> *Todo cambia excepto los adivasis.*
> *Los estadounidenses han ido a la luna,*
> *y los adivasis sólo se arrastran por ahí[…]*

Una vez retirados los niños, se pidió al público que descansara y tomara un poco de té.

¿Cuáles son los *textos* que se pueden leer en esta breve comedia social? En primer lugar, ¿qué hay acerca de los actores? Por un lado, todos los portadores de la ideología dominante, los "intelectuales de la superestructura", en términos gramscianos, estaban presentes, tanto física como simbólicamente —Gobierno, Ciencia e Iglesia, acompañados por los "intermediarios": miembros de la élite educada adivasi. Se diferenciaban del resto de los actores por su vestido, lugar en la sala, actitudes, manera de hablar y la lengua que usaban (inglés). En cuanto al vestido, hay que notar que en sólo dos casos revelaba una identidad diferente: el representante de la misión de Ramakrishna en ropas amarillas, y un administrador metido a antropólogo que se consideraba "más progresista", con

chaqueta estilo Nehru. En este contexto, uno puede ver estas ropas como expresiones de la tradición y del nacionalismo.

En el otro extremo del escenario estaban los adivasis. Estaban representados en primer lugar mediante la traducción constante a lenguaje hablado de la construcción tribal (lo simbólico) y, en segundo, en la breve actuación de los cuatro niños adivasis, la cual sirvió para reafirmar la construcción. Su aparición y comportamiento contrastaron abruptamente con el del público. Se ajustaban a la imagen estereotipada de “lo tribal” como “primitivo”: pobres, tontos, infantiles, torpes, ignorantes, serviles, con un “complejo de inferioridad” y siempre necesitados de una guía (un discurso apuntado, insistente ayuda que no pedían, descanso del público cuando “les salió”).

Los discursos verbales durante la reunión mostraron la fuerza de las construcciones cientificistas en la legitimación de lajerarquía de superioridad e inferioridad, como se desprende de los adjetivos usados (“primitivo”, “atrasado”, “tribal”, etcétera), las ideas de que las poblaciones indígenas son “reliquias del pasado”, y de que algunas son “gente como nosotros” (mientras se implica que otras no). La defensa del orden hegemónico (dominación y subordinación), algunas veces proferida eufemísticamente como “el deber nacional”, impregnaba las discusiones y se revelaba, por ejemplo, en el concepto del pueblo indígena como “objeto” del desarrollo y políticas en general, sin derecho a externar una opinión o a decidir el destino de sus propias vidas. La intención de “atender la cultura” (como un proceso que puede ser controlado desde afuera) y el acento sobre la “integración psicológica” caen dentro de los mismos parámetros.

La presentación de los cuatro niños ante el público es en sí misma todo un *texto*, el de la dominación y subordinación en su modo explícito. Los niños fueron traídos, “usados” para el espectáculo y retirados, tras ser tratados condescendientemente y no con igualdad (se les excluyó de los trabajos al punto de no permitírseles

permanecer en la sala).[12] En cuanto a los niños, el *texto* se lee de una manera un poco distinta: la vergüenza de sí mismos y la aceptación aparente de su condición discriminada y estado de subordinación.

A partir de esta atribución general de inferioridad innata a los adivasis, surge la visión según la cual esta población debe ocupar una *posición subordinada*, subordinación en la que deben permanecer y permanecerán inevitablemente (una visión que se muestra en los comentarios vertidos sobre la joven oraon citados más atrás). Esta creencia en la marginalidad de los adivasis a su vez se traduce en una práctica social. Primero, en su forma "benevolente" caracterizada por su paternalismo, caridad y guía gratuita. Segundo, en su forma autoritaria, en la práctica de la violencia psicológica y física.

"Tribal" se equipara en forma inmediata a una condición social baja. Ésta es la percepción que sostiene la perpetuación de la imagen de los adivasis como los *coolies* ideales, es decir, buenos para servir o para llevar a cabo tareas que piden más fuerza y resistencia que la aplicación de habilidades. Así, por ejemplo, es común ver a grupos de adivasis empujando carretas de dos ruedas cargadas con pesados fardos; tirando de rikishas, o haciendo trabajos de limpieza en casas y oficinas. Hubo oportunidades de observarlos en sus papeles asignados de subordinación en situaciones donde interactuaban el autoritarismo y el servilismo. Por ejemplo: el profesor *Y* llama con una campana a su sirviente adivasi para que levante el auricular del teléfono, tome la pluma que está exactamente frente a él en el escritorio y se los pase, o sólo para hacerlo venir para nada. De alguna manera esta escena evoca el "arrastrarse" mencionado en la canción del niño del grupo de Bir Hor citada atrás.

Además, se cree que los adivasis sólo son aptos para arar la tierra y trabajar en minas inseguras. Ya he comentado en otro texto cómo los prejuiciados estereotipos y las supuestas características

que se les atribuyen se usan para mantenerlos en sus posiciones de trabajo no calificado en el sector industrial, y cómo estas construcciones han ayudado a crear “áreas suministradoras de mano de obra” (Devalle 1992: 94-99).

LA VIOLENCIA COMO UN “DERECHO” DE LOS PODEROSOS Y SU “OBJETO”

La violencia ha adquirido para las clases dominantes de Bihar el peso de un “valor” —la condición normal de vida necesaria para mantener el orden existente— legitimado como *el “derecho” de lospoderosos*.[13] Se da a los significados, inclusive a aquellos que ya tienen una connotación inquietante, un sesgo mayor y una carga adicional. De esta manera, de ser un símbolo de violencia en potencia, el fusil se vuelve un símbolo de la violencia de los poderosos. En Bihar, el arma de fuego “tiene una casta” (no sólo aplicado a Uttar Pradesh: son castas con armas, pero en el sentido general de “la ‘casta’ de los que tienen armas”).[14]

La violencia sólo tiene sentido si tiene un *objeto.* Los valores de inferioridad y superioridad lo proporcionan fácilmente. En la evaluación de la inferioridad, primero viene la idea del servilismo e ingenuidad. Enseguida comienza el proceso de deshumanización: se ve a los adivasis como ignorantes y primitivos (“como niños”, una observación común hecha por los no adivasis), pero con una capacidad de resistencia. Cuando la violencia sale a escena se completa el proceso de construcción del objeto: los adivasis pobres se convierten en un blanco objetificado, deshumanizado, una masa sin identidad. El resultado de este proceso de objetificación de la víctima se refleja con toda su crudeza en la *práctica del terror.* Cuando se hacía una alusión a algunos de estos incidentes violentos, como la matanza de Gua, la opinión que se expresaba era

que las vidas de los adivasis no valen nada. Por ejemplo: “Pues sí, murieron unos cuantos de los de las tribus”; “Después de todo, es *inevitable.* ¡De *qué manera* se mantiene el orden si no [se hace así]!”; “!*Qué* podía hacer la policía con esta *turbal Como siempre*, se dispara una bala, *hay* enfado, siempre se muere *alguien”.* (Comentarios recogidos en el área de Chotanagpur-Singhbhum.)

No se identifica con claridad a las víctimas, sólo son un vago “alguien”. La violencia se ve como una parte normal de la vida (es “como siempre”), como una fuerza autónoma (es “inevitable”), y sus agentes normalmente permanecen ocultos en el habla mediante el uso de formas impersonales (“hay “se dispara La legitimidad de esta violencia “de arriba” también se refleja claramente en los “de qué manera” y “qué podía hacer”.

PERCEPCIÓN DE LOS SUBORDINADOS COMO PELIGROSOS

Al observar la práctica de la violencia por parte de los poderosos de Bihar y su estímulo, y al considerar la naturaleza sistemática de la dominación y subordinación, viene a la mente la sugerente idea de J. Scott del desarrollo entre los poderosos de una “paranoia estructural” (1986:5), en circunstancias en que los pensamientos e intenciones de los subordinados se perciben como difíciles y hasta imposibles de entender con alguna certeza y, se podría añadir, cuando la coerción se usa profusamente para la organización del consenso. Observamos la existencia de un comportamiento y de sentimientos de omnipotencia en conjunción con un miedo a la venganza (véase Klein I960).

Para los poderosos, la masa sin rostro se vuelve una pavorosa página en blanco, preñada de amenazas ocultas. Así, se me dijo sobre la “naturaleza de los miembros de las tribus”: “Cuando ya no

aguantan más, recurren a la violencia y a sus arcos y flechas […] Esto es un problema al controlar a la gente". Se percibe a los sectores subordinados como tramposos y *peligrosos* a través de una óptica "paranoica". Esta percepción se refleja también en el lenguaje usado en la prensa, por ejemplo: "una enardecida multitud de adivasis" o sólo "la multitud" *(TI* 1981c: 5; *NR* 1980e: p. pl.), el anónimo y temido "monstruo" que la afirmativa presencia de las clases subalternas, en todo lugar y en todo tiempo, ha sido para los poderosos.[15]

La violencia comienza a aparecer en las mentes de los poderosos como una táctica legítima de defensa propia. En el caso que nos ocupa, esta "paranoia estructural" se revela en el temor evocado por la flecha, principalmente porque mata en silencio. El "odio oculto" de los adivasis se teme porque puede golpear sorpresivamente, de manera muy parecida a como lo hace la flecha. Me dijeron: "[Los adivasis] son peligrosos, violentos […] ¿Que tenemos armas? Pues sí, pero ellos tienen flechas y, verá usted, las flechas llegan sin hacer ruido y entonces […] [un gesto de caída y un sonido silbante]". Para los poderosos de las áreas rurales, las flechas se han convertido, y quizá siempre lo fueron, en algo que temer y al mismo tiempo una justificación para armarse, con el pretexto de la impredecible insubordinación de las clases subalternas. Como se dijo sin empacho en una ocasión: "Es necesario vigilarlos estrechamente. Quién sabe qué pasa por sus cabezas, qué irán a hacer […]".

No parece incorrecto considerar la prohibición de poseer y portar arcos y flechas y el requisito de obtener permisos para portarlos impuesto en Bihar por el gobierno del estado una consecuencia de esta "paranoia estructural".[16] Otras armas, más poderosas —en particular armas de fuego— no fueron prohibidas en aquel entonces. Al contrario: en momentos en que se agudizaban las confrontaciones, al gobierno le pareció natural que "los terratenientes y los campesinos ricos […] formaran [grupos]

armados para protegerse a ellos y a sus intereses” *(F* 1979b: 4). La prohibición aplicada a arcos y flechas a todas luces no tenía el propósito de reducir la violencia en el área de Jharkhand. La violencia siguió proviniendo de todas maneras de otros sectores: eran comunes los tiroteos provocados por la policía, así como el ejercicio general de la violencia física en contra de los labriegos adivasis.

La manera en que se estimula esta “paranoia estructural”, el modo en que se leen las vagas alusiones de los *textos* de los subalternos, se transparentaba en las palabras de un reportero: “Los tambores de las tribus de Mayurbhanj, Purulia, Palamau o Raigharh ya no tejen ritmos de danza en el aire. Su son es son de desafío […]” *(TS* 1980a: 5). En la aldea de Beldiha (parganas santales), los *dum-duggias* se tocaron para advertir a los aldeanos que las tropas de las Fuerzas Reservistas de la Policía Central [Central Reserve Police] y la Policía militar de Bihar estaban rodeando el área. El sonido de los tambores dio una razón suficiente a la policía para abrir fuego.

UNA CULTURA DE LA PROTESTA

> Habíamos atacado, nosotros los esclavos; nosotros, el estiércol bajo los pies; nosotros, los animales de pacientes cascos […]
>
> A. Cesaire,
> *Les Armées miraculeuses*

Si uno quisiera buscar una herencia común de las poblaciones indígenas de cualquier lugar —las que han terminado por ocupar posiciones subalternas en situaciones de conquista y en el proceso de formación de Estados— encontraríamos como denominador

común largas historias de resistencia y protesta guiadas, principalmente, por la voluntad de sobrevivir físicamente, así como socialmente. De ninguna manera se trata de un monopolio de los pueblos indígenas sino de parte de la vida de todos los sectores subalternos. No obstante, hay una diferencia: en el caso de las poblaciones indígenas la dimensión de la identidad histórico-cultural (*étnica*) tiende a dar significados adicionales a la resistencia.

Las poblaciones dominantes por lo general han retratado a los pueblos indígenas como carentes de una historia previa al momento de la conquista o dominación. Esta concepción ha dado lugar a las versiones oficiales de la historia "nacional" (una historia contada por los "ganadores", una historia de la élite). A pesar de la asfixiante capa echada sobre ella por las historias oficiales, la historia de los pueblos indígenas se mantiene viva en una memoria colectiva expresada en la historia oral, en formas estéticas y en las actividades compartidas de la vida cotidiana, tanto económica como social. La cultura se convierte en el medio privilegiado para interpretar la realidad social y para comunicar esta interpretación pese a la situación de confrontación, violencia y represión.[17]

Como la dominación no sólo se ejerce económica y políticamente, sino también culturalmente, la lucha contra dicha dominación también se libra en múltiples niveles, empleando todos los modos posibles de acción voluntaria. Así, las notaciones y actividades culturales pueden quedar impregnadas de significados políticos. Por ello, vemos la formación de *culturas de la protesta* que no sólo actúan en abierta rebelión, sino también en la conciencia y las acciones de oposición desarrolladas por los sectores subordinados en la vida cotidiana.

El mensaje de protesta se vuelve clandestino por la fuerza de las circunstancias, se enraiza en una memoria colectiva y se expresa en códigos específicos del sector social subordinado. Estos códigos efectivamente protegen los contenidos del mensaje de resistencia así como la intención de acciones deliberadamente defensivas y

ofensivas. Cuando los canales de expresión abierta de la protesta social, de los males, aspiraciones y opiniones populares, faltan o están bloqueados por la fuerza o la ley, la comunicación, el intercambio de ideas y la preservación de una memoria colectiva puede desarrollarse, por ejemplo, en el ámbito de la creación estética, uno de los diferentes campos que pueden quedar bajo el control, de manera sustancial, de las clases subalternas.[18] Son muchas las formas en que se manifiesta una *cultura de la protesta.* El mensaje de cada una de ellas refleja las maneras particulares en que la dominación se ha instalado y se mantiene en la sociedad que produce semejante cultura rebelde. Lo que necesita un análisis más amplio es el potencial de rebelión. No existe tal cosa como una cultura que sea inherente o perpetuamente rebelde. La cultura *se hace* rebelde. Las explicaciones deben buscarse estudiando las formas en que la conciencia social se desarrolla dadas las contradicciones y oposiciones socioeconómicas existentes.[19]

¿Qué realidades se pueden "leer" en el lenguaje de la resistencia y protesta que se habla en Jharkhand? Es posible detectar los siguientes discursos de resistencia en Jharkhand: *a*) la urgencia de asegurar la sobrevivencia física y social; *b*) el valor de la justicia; y *c*) la cuidadosa conservación de espacios sociales "codificados" *(zonas de resistencia*). A su vez, estos discursos tienen expresiones explícitas que, a pesar de su frecuente "fracaso" aparente a nivel de lo práctico, son eficaces: las expresiones de una cultura de oposición dan substancia a los desafíos al orden hegemónico existente.[20] Un campesino santal describió tales momentos de resistencia al hablar de las cosechas forzosas (es decir, cosechas llevadas a cabo por iniciativa de los campesinos sin permiso de los terratenientes) como "pasos pequeños pequeños sobre la tierra" y sus efectos como "una flecha que vuela alto y lejos".

En este punto hay que preguntar: ¿A qué se oponen en lo concreto estos modos ocultos y explícitos de la *cultura de la protesta* de Jharkhand? Se oponen y cuestionan el paradigma de dominación

y subordinación y sus expresiones en la práctica social. El orden social existente, que es mantenido por la fuerza y por ello tiene una legitimidad mínima, se considera como expresión de sus agentes. Estos agentes son resistidos y, a menudo indirectamente, combatidos: tanto individuos como instituciones. Los comentarios recogidos durante el trabajo de campo se refieren a "los que roban", "los que no trabajan" (terratenientes; a menudo *dikus [outsiders*, intrusos] en general), aquéllos que, "cuando vienen, matan" (la policía; los hombres armados de, los terratenientes), aquéllos que "tienen dos caras" (habitualmente los que tienen posiciones de autoridad y que la ejercen mediante imposición y autoritarismo), los "que chupan la sangre" (explotadores en general, vistos como "el enemigo") y a los portadores de la cultura hindú.

CONSERVACIÓN DE LA SOBREVIVENCIA FÍSICA Y SOCIAL

La necesidad urgente de asegurar la *sobrevivencia* física y social es un denominador común de todas las formas de resistencia. De diferentes formas y desde diferentes ángulos políticos y de clase, los adivasis reconocen que su sobrevivencia está en riesgo. Durante entrevistas con algunos de sus dirigentes, esta percepción se hacía explícita: "Si nosotros, las tribus, no resistimos con toda nuestra fuerza, política y socialmente, no podremos *salvarnos*"; "Si te hinduizas pierdes tu condición y te conviertes en un *esclavo* en una sociedad que ya ha convertido en esclavos a millones y millones".

Entre los campesinos adivasis, la amenaza a la sobrevivencia se percibe de una manera mucho más directa: "Cuando vienen [la policía, los funcionarios forestales], nos vamos, vamos al bosque y esperamos"; "Ver [saber] no es bueno" (comentarios recogidos en el área de Chotanagpur-Singhbhum); "[Los terratenientes] toman

nuestro *paddy* (arroz) y nos dejan hambrientos. Entonces nos morimos […] [Por eso] tenemos que tomar nuestro *paddy* otra vez [una referencia a la cosecha forzosa]" (un campesino santal).

En una situación de amenazas a la sobrevivencia percibidas y experimentadas, una gran parte de la resistencia se mantiene oculta o disfrazada con respecto a los poderosos mediante el viejo mecanismo del disimulo. Una expresión importante de la resistencia es, paradójicamente, el uso del silencio: la expresión a través de la no expresión. El silencio puede tener un efecto enorme en la escenificación del *teatro de los desposeídos*. Por ejemplo, las impresiones que recogí de marchas campesinas (como las de las cosechas forzosas) y los relatos de la lenta y silenciosa procesión a Gua, ilustran el *texto* del silencio. Desde luego había tambores, pero de alguna manera esto sólo hacía resaltar más la ausencia de la voz humana. Debemos recordar también que la atemorizante cualidad de la flecha radica en su silencio y el silencio de la persona que la dispara.

El silencio es un componente de muchas de las actitudes y acciones de resistencia que tienen por objeto evitar una oposición frontal. Está presente en la actitud de fingido servilismo y aceptación de la autoridad y en los gestos hechos "a sus espaldas". Por ejemplo, un pequeño incidente tuvo lugar en la casa de un bengalí de clase media en Ranchi: M. ordenó a gritos a su sirviente (un muchacho adivasi) que trajera agua para lavarse las manos. Le arrebató la toalla de las manos al muchacho. Algo no fue del agrado de M. Entonces le arrojó la toalla a la cara al muchacho. Este no abrió la boca para nada. Otras personas que estaban presentes no prestaron atención al incidente o al muchacho cuando se retiró. Se podían seguir sus pasos mirando por el rabillo del ojo, que lo llevaban a un pequeño cobertizo abierto por dos lados. Dejó el cubo de agua, se estuvo de pie con la toalla en sus manos, la tiró al suelo, se limpió los pies en ella y por último la pisoteó. Tal comportamiento hubiera enfadado a su amo de haberlo visto,

especialmente si se considera la asociación, común en la India, entre pies o zapatos y los insultos. Este incidente puede explicarse fácilmente como la reacción de un sirviente que no quiere a su amo. Aunque la relación desigual entre amo y sirviente basta para dar cuenta de este comportamiento del muchacho "a espaldas del amo", de hecho hay más significados implicados. Nos referimos principalmente a los rasgos añadidos de inferioridad y subordinación atribuidos a los adivasis examinados en la sección anterior. La actitud de servilismo se mantiene frente al amo, pero no vale tras la cortina.

De la misma manera, otros gestos hechos "a las espaldas", toma la forma de insultos disimulados (por ejemplo, los tiradores de rikishas que escupen —no por mascar betel— después que ciertos pasajeros se bajan de los vehículos). Asimismo, comentarios explícitos como el que sigue se hacen "a espaldas del amo": "[Los *dikus]* son sucios. No se quitan la ropa para bañarse. No se limpian la lengua". Puede tomarse esto como una expresión de etnocentrismo adivasi, pero ciertamente es una respuesta al insultante adjetivo "sucio" con el que se califica muy a menudo a los adivasis.

Asimismo, también hay una adición interesante al silencio: la risa.[21] La burla y la sátira veladas yacen debajo de algunas de las expresiones de desprecio con las que se juzgan las actitudes e ideas de las autoridades. Por ejemplo, el caso de dos maestros ho que se reían (en lugar de quejarse severamente) tras ser testigos del trato humillante dado a uno de ellos en una reunión oficial. Al descartar el incidente describiéndolo como "sólo un espectáculo", precisamente le quitaban la fuerza de demostración de superioridad que semejante "espectáculo" pretendía transmitir.

Escupir a espaldas de ciertas personas (generalmente bengalís o biharis, a quienes se considera parte del mundo *diku*, extranjero, superordinado) en las áreas urbanas de Jharkhand, puede relacionarse más con la sátira que con el simple insulto. Escupir

(concomitante a la costumbre de mascar betel) se asocia a los empleados hindúes urbanos y es visto como una de las características que denotan un poder mezquino. En una ocasión, la descripción que hicieron unos barrenderos adivasis de un burocratillo como gordo, perezoso, masticando su betel, sentado detrás de su escritorio y pasando el tiempo tratando de atinarle con precisión a la escupidera, dio lugar a muchas risas. En la satírica descripción, los gestos terminaron por asimilar la figura del flojo y gordo burócrata al objeto de su atención: no era poco el parecido que tenía con el "redondo y sucio [cacharro], inmóvil en un rincón". La caricatura resultaba una forma bastante efectiva de desacralizar las imágenes de la autoridad.

En las áreas rurales se usan diferentes metáforas para trazar las caricaturas de los poderosos. La imagen de las inútiles, perezosas pero prósperas autoridades ("los que no trabajan", generalmente descritos como "gordos", de "enormes barrigas redondas", a menudo indicadas mediante gestos), popular en las áreas urbanas, en las rurales es reemplazada por la de "los que roban" y que al mismo tiempo son peligrosos. A menudo, estos objetos de la sátira se identifican con el nombre de *diku*, usado en su doble sentido: extranjero y explotador. Un símil frecuente, recogido también por otros observadores, es el del *diku* como un codicioso gato, siempre deseando la comida de otros y algunas veces agresivo —"sacando las uñas"— para obtenerla.

Recogí un interesante cuento en una de la partes más profundas de la selva *(deep country*) de Chotanagpur que tenía que ver con elefantes. Hubo muchas risas entre los que lo oyeron contar. El libreto incluía el saludable elemento de "reírse de sí mismos" que Genovese ha señalado. El cuento vino a colación después que pregunté acerca de las endebles y pequeñas chozas que se veían en los campos:

> Están ahí para que nos avisen cuando vienen los elefantes [salvajes]. Son peligrosos; vienen en grandes manadas; son grandes y pasan encima de todo: gente, sembradíos.

> Pueden matar. Los peores son los elefantes enojados. Son como los *dikus*: vienen de afuera de la aldea y les gusta robar. Hacen huir a la gente. Vienen y empiezan a buscar el licor que haya en las casas, olfateándolo con sus trompas. Pueden romper el techo para meterlas y tomar así el licor. Siempre obtienen lo que quieren. Hay muchos daños. Si están enojados es mejor quitarse de su camino.
>
> Una vez X [uno de los aldeanos] estaba borrachísimo, caminado desprevenido en los campos. Un elefante olfateó el licor dentro de él y lo siguió. El elefante estaba molesto porque esta ánfora [el borracho] no parecía tener una abertura [por donde sacar el licor]. El elefante se enojó, levantó a X y empezó a sacudirlo para ver si le salía el licor. No cayó ni una gota y entonces el elefante, todo enojado y sin licor, decidió dejar a X arriba de un bambú. Allí encontramos a X, todavía con toda la borrachera frisas]. Ésta es la historia del elefante *diku* que pensó que era más listo que el borracho de X, pero que tuvo que irse sin una gota de licor y sin poder robar nada de nada [más risas].

A lo largo del cuento, el elefante metafórico, el *diku*, poco a poco se vuelve más importante que el elefante real. Esta superposición de los dos textos se da en la descripción de la manada de elefantes salvajes que llega a la aldea, la necesidad de vigilar por si se acercan y cómo no se detienen ni ante sembradíos o gente (el ejercicio del poder), la destrucción que ocasionan y el miedo que provocan, haciendo así que la gente huya (la impunidad de los poderosos), su codicia por llevarse la comida (licor, aunque en este caso también puede aludir al gozo y el descanso). Además, el elefante actúa precisamente como lo hace un *diku* según lo ven los campesinos adivasis: tratando de exprimir al pobre campesino para sacar la más pequeña gota de cualquier cosa que pueda tener y estar ocultando.

Los que escuchaban se rieron del pobre borrachín, de lo absurdo de su caminar inocente o estúpidamente ante la amenaza del elefant *e-diku* que lo seguía, del maltrato que sufre y de cómo el elefante finalmente lo deja en la copa de un árbol en una situación por demás deshonrosa. Hubo que ayudar al aldeano a bajar del árbol, pero conservó lo que era suyo (el licor dentro de él, o sea, su ser, sus pertenencias). El borracho *X* se convierte en el héroe del cuento, es él el que engaña al poderoso elefante. Así, al reírse de ellos mismos, de la imagen de hombres débiles, borrachos, crédulos

que les atribuyen los poderosos, los adivasis se pueden reír de los caprichos de los poderosos.

Se puede ver otra alusión en el cuento que indicaría la necesidad de conservar “espacios codificados”: el insensato comportamiento del borracho significa el disimulo. El relato del elefante es en sí mismo un ejemplo del uso de *textos* ocultos, codificados, escondidos bajo las “páginas” de otro *texto*, abierto, diferente. Obviamente el relato no era nuevo. Había sido contado antes, pero aún causaba risa. El cuento era una fábula con un mensaje que se reafirmaba mediante la repetición. Dada la creatividad de los adivasis en su literatura oral, hay bases para pensar que mientras metáforas tradicionales como las del gato y del elefante siguen siendo usadas una y otra vez, asimismo surgen otras nuevas.

Ocultación y disimulo mediante el silencio tienden a subrayar lo negativo, siendo éstos métodos de defensa que, mientras son efectivos para mantener el buen ánimo de los subalternos y para proteger su orgullo, no representan una amenaza real al poder. Por el contrario, por lo menos superficialmente, estos métodos parecen implicar la aceptación del poder establecido (el silencio y la sátira “respetan las reglas”). Esta aceptación fomenta la continuación de un “estilo teatral” del poder y no su desmantelamiento. Sin embargo, cuando la protesta se vuelve explícita y se formula en términos políticos, el silencio y la risa de los desposeídos puede convertirse en reservas de fuerza que puede canalizarse a la acción política positiva.

Visto bajo esta luz, el silencio puede ser una adición eficaz al *teatro de los desposeídos.* Si se encuentra engastado en la acción, el silencio mismo hace explícita la protesta y visible la presencia de los desposeídos. La enorme procesión en Dumka en ocasión de lajharkhand Divas en febrero de 1980 da un buen ejemplo de silencio disciplinado. Según algunos informes, mientras que durante su marcha los santales fueron insultados por los tenderos y algunos transeúntes (*dikus*, según los santales), los marchistas no

pronunciaron palabra ni regresaron los insultos. Otra adición al *teatro de los desposeídos*, más o menos similar, son los boicots, especie de silencios manifestados mediante la ausencia. Tal silencio a través de la ausencia a menudo se ha usado como medio para ejercer una presión política, como, por ejemplo, en el boicot de 1980 de la feria anual Santal Hijta organizada por las autoridades (*F* 1980a: 8).

Ciertamente el silencio y la sátira pueden inquietar a los poderosos. Sin embargo, en una situación de violencia social como la que prevalece en Bihar, esta inquietud de los poderosos es ocasionada principalmente por el silencio de los subordinados, pues la sátira tiende a seguir siendo un *texto* más bien subterráneo. Es una ironía que esta inquietud eche más leña al fuego de la "paranoia estructural" de los poderosos.

EL VALOR DE LA JUSTICIA

Un agudo sentido de la *justicia* y la constatación de que las vías legales para la solución de los problemas son de difícil acceso son temas que con frecuencia expresan los adivasis cuando hablan de su situación.

En Jharkhand, la combinación de un sentido de la justicia, la experiencia de la injusticia y la cerrazón de las vías legales dio lugar a las grandes rebeliones del pasado. En aquellas ocasiones, la naturaleza extrema de la situación llevó a situaciones de contra-terror, como en el caso de los santales a mediados del siglo XIX. El contraterror no es sólo una demostración de poder y de insubordinación abierta. También contiene el elemento de "hacerse justicia por propia mano", junto con la búsqueda de un desquite mediante la venganza. Esta no es la forma común en la que los adivasis hacen explícito su concepto de la justicia y la injusticia. En

cambio, hay informes de casos de lo que se podría llamar “juicios a la jharkhandi” (llevados a cabo en las afueras de la aldea donde haya tenido lugar la afrenta, y cuyo castigo —en los casos registrados— eran golpizas). Estos informes indican que el refrán “los malos habrán de ser castigados y los buenos protegidos”, se hizo muy popular a principios de 1981 entre algunas secciones de la JMM *(F* 1981b:6). El refrán, así como la realización de estos juicios contienen elementos de las tácticas de contra-terror de los subalternos, cuyo fin no sólo es hacer justicia, sino inspirar miedo de la ira popular.

Más que una práctica de una nueva legalidad, lo que se podía observar en general eran manifestaciones verbales, simbólicas y prácticas del discurso de la justicia y la injusticia. Las manifestaciones verbales iban de las secas palabras de un intelectual adivasi: “Todos somos iguales”, que implicaban que “pero no se nos trata así”, a las declaraciones en las que algunos se referían a sí mismos como “víctimas del progreso”, “los desheredados”, “los desarraigados”.

La población de las áreas rurales entendía la injusticia no de manera abstracta sino mediante la experiencia de esa injusticia en la vida cotidiana. Por ejemplo, decían: “Arena, piedra, tierra, campos, árboles, el gobierno se lo lleva todo, y todavía tenemos que pagar por ello. El gobierno niega nuestros derechos”.

Actualmente, los adivasis no parecen practicar el contra-terror. Sin embargo, sí se da un juego de amenazas veladas a través de un lenguaje simbólico. De nuevo, la flecha proporciona posiblemente el mejor instrumento simbólico en un mundo que se ciega y cierra sus oídos al sufrimiento. Que la flecha, además de ser un útil símbolo de la amenaza, sea un arma efectiva, está claro para el campesino adivasi, pues “la flecha sabe a dónde va. Nunca se equivoca”. Y sigue: “[Los terratenientes] están sordos, no entienden las palabras. Parecen ver [tener ojos] y aún así no entienden. Sólo saben el lenguaje de las armas [un rugido]. Nosotros sabemos el lenguaje de

las flechas”. Pocos son los sonidos que se profieren en “el lenguaje de las flechas”. De hecho, en las áreas donde la JMM tiene seguidores, la provocación de incidentes violentos se evitaba conscientemente. Ésta también ha sido la postura de la Bihar Colliery Kamgar Union encabezada por A. K. Roy, la cual permite portar arcos y flechas pero evita el uso de medios violentos durante la acción política (A. Sinha 1982a: 126). La presencia de arcos y flechas en sucesos conectados con cuestiones de justicia e injusticia (procesiones, marchas de protesta llevadas a cabo por cuadrillas de trabajo durante las cosechas forzosas), basta para que “se escuche” el mensaje de las flechas.

Los significados simbólicos y prácticos de los tambores son todavía más claros: convocan a la gente, siempre “dicen” algo a alguien. Para los poderosos, el mensaje siempre ha provocado inquietud: durante la época de la cosecha, los terratenientes en un principio solían huir al escuchar el sonido de los tambores que anunciaban la proximidad de los campesinos, ansiosos por obtener una porción justa de la cosecha. Pronto los terratenientes aprendieron a contestar el amenazador sonido de los tambores con el “lenguaje de las armas”.

PRESERVACIÓN DE LOS ESPACIOS SOCIALES “CODIFICADOS”

La totalidad del campo social es en potencia un terreno para la formulación de la resistencia y de la protesta. Sin embargo, la naturaleza y extensión (invasión) de un orden hegemónico dado pone límites a los usos que los sectores subalternos deseen dar a este vasto campo. Por ello, surge la necesidad entre estos sectores de encontrar y proteger (codificar) los espacios más apropiados disponibles en el campo social como *zonas de resistencia.* Estas

zonas normalmente son marginales respecto de los espacios que ocupa el juego explícito de las relaciones de poder.

En Jharkhand, la resistencia y protesta oculta en estos espacios a veces se traduce en acciones explícitas como, por ejemplo, las cosechas forzosas. En otros casos, cuando la resistencia se vuelve clandestina, los espacios utilizados serán espacios subterráneos más que abiertos (es decir, estarán en la historia y la literatura orales, en los sentidos entretejidos en las manifestaciones estéticas y en las actividades colectivas, y en el ámbito simbólico). Lo que no se "dice" directamente comunica en otro "lenguaje" mucho más de lo que transmite el mensaje obvio. La fuerza de la protesta clandestina radica en las formas en que se usa este "doble lenguaje".

Por lo menos se pueden observar cuatro espacios codificados en la *cultura de la protesta* tal y como opera en Jharkhand: la producción de símbolos y significados; el trabajo; la historia y literatura orales; y el ocio.[22]

En suma, el desarrollo de procesos de dominación y subordinación y de fuerzas de resistencia y contestación de estos procesos ha dado lugar en Jharkhand a dos formaciones culturales: una *cultura de la opresión* y una *cultura de la protesta.* Estas dos culturas operan interaccionando entre sí y, a ciertos niveles, evolucionando de manera dialéctica. En Jharkhand, los valores y significados dominantes alrededor de los cuales se organiza una *cultura de la opresión* se condensan en discursos sobre la dominación y subordinación y la legitimidad de la violencia de los poderosos, y se traducen en prácticas sociales. La débil legitimidad del orden hegemónico existente y la presencia de un complejo de resistencia y protesta han condicionado la naturaleza, uso y extensión de la coerción en Jharkhand. En tal situación, uno observa que un medido "estilo teatral de la dominación" puede reemplazarse fácilmente por la *práctica del terror*, experimentada de manera directa por las clases subalternas como una vivencia de dominación.

Es especialmente en situaciones en que la dominación, usando la coerción, intenta extenderse a todos los aspectos de la vida de las clases subordinadas, que la resistencia y la protesta toman posiciones, se expresan y protegen en el laberinto de un lenguaje cultural. Se trata de un lenguaje dinámico, adaptado alas circunstancias vividas, que puede expresarse mediante símbolos indígenas o tropos recién generados. En una situación como la que ha prevalecido en Jharkhand, la cultura de los sectores subordinados se ha vuelto rebelde, acompañando el desarrollo de una conciencia social. El universo de pensamiento y actitudes que rechaza la hegemonía de los poderosos se ha estructurado como una *cultura de la protesta* que apuntala una estrategia social de sobrevivencia, autoafirmación y, a fin de cuentas, de reproducción social.

BIBLIOGRAFÍA

Cabral, Amilcar. (1973) *Return to the Sources. Selected Speeches by Amilcar Cabral.* Nueva York y Londres: Monthly Review Press.

Das, V. (1985) "Introduction: Varieties of Life and the World". *Contributionsto Indian Sociology* (n. s.), 19 (1), pp. 1-8.

Devalle, Susana. (1981) "Language and Culture: A Defining Axis of Ethnic Identity". *Comunicación e Informática*, 2(1), pp. 26-33.

———. (1985a) "Clandestine Culture of Protest in Colonial Situations". *Canberra Anthropology*, 8 (1 y 2), pp. 32-57.

———. (1992) *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in fharkhand.* Nueva Delhi y Londres: Sage Publications.

Devi, M. (1981b) "Witch-Sabbath at Singhbhum". *Economic and Political Weekly*, XVI (40), 3 de octubre, pp. 1595-1597.

EPW. Economic and Political Weekly. (1979b) "Singhbhum. Exploitation, Protest and Repression", XIV (22), 2 de junio, pp. 940-943.

———. (1980b) “A Culture of Torture”, XV (48), 29 de noviembre, pp. 1993-1994.

———. (1986) “Bihar: Landowners’ Armies Take Over “Law and Order”, XXI (1), 4 de enero, pp. 15-18.

F. Frontier. (1979a, “Arms to Harijans”, 17 de marzo, pp. 7-8.

———. (1979b) “Bihar Incidents”, 10 de noviembre, p. 4.

———. (1980a) “Another Santal Rebellion?”, 26 de abril, pp. 7-8.

———. (1981b) “Jharkhandi Justice”, 16 de mayo, pp. 5-6.

Genovese, E. D. (1976) *Roll, fordan, Roll. The World the Slaves Made.* Nueva York: Vintage Books.

Gramsci, Antonio. (1973) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gram-sci.* Hoare and G. N. Smith (eds.). Londres: Lawrence and Wishart. Guzman Bockler, Carlos. (1975) *Colonialismo y revolución.* México: Siglo XXI.

———, *India Today.* (1986b) “Bihar. Area of Darkness”, 31 de diciembre, pp. 40-43.

Klein, M. (1960) “Envidia y Gratitud”. En M. Klein yj. Riviere, *Las emocionesbásicas del hombre.* Buenos Aires: Nova.

Link. (1981) “Arms and the Man. The Gun has a Caste”, £ de diciembre, pp. 16-17.

———. (1982c) “Adivasis Feel Bitter”, 25 (13), 7 de noviembre, pp. 11-12.

———. (1983) “Forward Caste: Criminal Acts”, 16 de enero, pp. 9-10.

Marx, Karl y F. Engels. (1965) *The German Ideology.* Londres: Lawrence and Wishart.

Pardesi, G. (1980) “Gua Incident. Operation Annihilation?” *Mainstream*, XIX (11), pp. 6-7.

Pelzer White, C. (1986) “Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: the Vietnamese Case”. *The Journal of Peasant Studies*, 13 (2), pp. 49-63.

Riches, D. (ed.). (1986) *The Anthropology of Violence.* Oxford: Basil Blackwell.

Samuel, R. (ed.). (1981) *People's History and Socialist Theory.* Londres: Routledge and Kegan Paul.

Scott, J. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Resistance.* New Haven y Londres: Yale University Press.

———. (1986) "Political Analysis and the Hidden Transcript of Subordinate Groups". Paper presented at the Department of Anthropology, rssr, anu, Canberra.

Sengupta, N. (1986) "The March of an Idea: Evolution and Impact of the Dychotomy Tribe-Mainstream". Mids Offprint 9. Madras: Madras Institute of Development Studies.

Sinha, A. (1982a) "Struggles against Bureaucratic Capitalism", en N. Sengupta (ed.), *Fourth World Dynamics: Jharkhand.* Delhi: Authors Guild Publ.: pp. 111-134.

NR. The New Republic. (1980c), "Indiscriminated Felling of Trees to Stop, Assures Shibu Soren", 1 de noviembre, p. 3.

———. (1980e) "Police Open Fire Near Chakradharpur", 29 de noviembre, primera plana.

TS. The Statesman. (1980a) "Harvesting Clash: One Killed", 4 de diciembre.

TI. The Times of India. (1981c) "4 Killed by Adivasis in Purnea", 10 de marzo, p. 5.

Thompson, E. P. (1974) "Patrician Society, Plebeian Culture". *Journal of Social History*, 7 (4), pp. 382-405.

———. (1978) "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?", *Social History*, 3 (3), pp. 133-165.

Williams, R. (1978) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

———. (1982) *The Sociology of Culture*. Nueva York: Schocken Books.

NOTAS AL PIE

[1] *Link* 1983: 10; 1986; 9; *EPW* 1980b: 1993-94; *India Today* 1986b: 40-43. Aunque Bihar puede ser usado como un ejemplo extremo, procesos similares se han desarrollado en otras partes de la India desde la Emergencia [periodo de Ley marcial, 1975-1977], en varios contextos sociopolíticos.

[2] El papel de la cultura en situaciones de dominación ya lo he examinado en Devalle 1985a: 32-57, donde se elabora el concepto de una *cultura clandestina de la protesta*.

[3] Sentimientos y experiencias, en sus manifestaciones reales, son objetivos. Los sentimientos pueden dar un orden a la conducta social, aunque parten de una apreciación subjetiva de la realidad.

[4] Quedo en deuda con Jorge Galeano por sus comentarios acerca de la importancia de este elemento: el *sentimiento* como parte constitutiva de la cultura.

[5] El concepto de hegemonía usado aquí sigue la formulación de Antonio Gramsci (1973), la cual se remonta en esencia a lo que expone Marx en *The German Ideology* (Marx y Engels 1965:61).

[6] En palabras de E. Genovese: “La hegemonía implica luchas de clase y no tiene significado aparte de éstas […] No tiene nada en común con la historia del consenso y representa su antítesis —una forma de definir el contenido histórico de la lucha de clases durante épocas de aparente inmovilidad” (1976: 77-98. Citado en E. P. Thomson 1978: 163, nota 60).

[7] Desarrollé el concepto de *texto clandestino* por primera vez en 1981 (Devalle 1981; 1985a). Poco después de la publicación de mi segundo artículo tomé conocimiento del concepto de J. Scott (1985) de “transcripciones ocultas”, el cual tiene algunos aspectos en común con mi propia conceptualización de estos *textos*. Estos *textos* se conciben aquí como parte de procesos sociales y políticos. Al contrario de la metáfora de Geertz de la cultura como un texto, la cultura se entiende aquí como realidad, es decir, ligada a procesos sociales materiales.

[8] Para una visión diferente de la violencia, *cf*. Riches 1986: 1-27.

[9] Esto es observable en la frecuencia de las atrocidades cometidas en contra de los labriegos *dalits* [literalmente “oprimidos”: intocables que han tomado ese nombre para ellos

mismos] y adivasis [tribus aborígenes consideradas intocables] ocurridas en los últimos diez años, presentadas ante la muchedumbre como "castigos ejemplares".

[10] El incidente tuvo lugar poco antes de que yo llegara. Por ello fue posible reunir material suficiente para reconstruir los sucesos sobre la base de comentarios e información recogidos en el curso de entrevistas, completada con información recogida por periodistas. Véase también *EPW* 1979b: 940-43; Devi 1981b: 1595-97; Pardesi 1980.

[11] En inglés, *wild* se refiere en general a lo que se opone a la civilización, sobre todo en términos conceptuales y míticos; en cambio, *savage* es el término que se aplicó a los habitantes de las tierras descubiertas o conquistadas por los europeos desde el renacimiento. El sentido despectivo probablemente proviene del trato dado a estos habitantes y la baja estima en que se les tenía. [Nota del traductor].

[12] La forma en que tomé nota de mis impresiones en aquel momento (una asociación a tiempos colombinos) en mi cuaderno de notas parecer proporcionar un paralelo adecuado: algunos "especímenes" fueron llevados a la "corte" para demostrar su existencia y el éxito de la "conquista".

[13] Véase, por ejemplo, la declaración del Comisionado Local *[Home Commissioner]*, Arun Pathak: "¿Para qué pierden [ustedes los funcionarios de gobierno] el tiempo tratando de mejorar la condición de las tribus? […] Aplástenlas […] Atrapen a sus dirigentes y métanlos a la cárcel" (Pardesi 1980: 7).

[14] Véase la información sobre las armas permitidas y prohibidas y los sectores sociales que tienen acceso a ellas en *Link* 1981: 16-17. Hay muchos informes de la existencia de ejércitos privados en las áreas rurales al servicio de los terratenientes (*F* 1979a: 7-8; *Link* 1983: 9-10; *EPW* 1986: 15-18). El grupo que tiene acceso a armas de fuego y puede crear un grupo armado con el propósito de controlar a otros sectores sociales forma parte de la "casta de los que tienen armas".

[15] Al mismo tiempo, las dases subalternas pueden sacar partido de la presencia amenazadora de la muchedumbre y la anonimía que proporciona, como parte de una estrategia de acción popular, aspecto ya señalado por E. P. Thompson (1974: 401 y ss.).

[16] *NR* 1980c; *Link* 1982c: 12; estas disposiciones estaban vigentes en el momento de realizar este trabajo de campo.

[17] Por ejemplo, Carlos Guzmán Böckler muestra las formas en que los pueblos indígenas de Guatemala han elaborado su estrategia de resistencia (1975: 102).

[18] El examen de algunos casos de África y América Latina puede verse en Devalle 1985a.

[19] Como hace notar Thompson: "No basta con *describir* únicamente la protesta popular simbólica […] es necesario también recuperar la importancia de estos símbolos con referencia a un universo simbólico más amplio, y con ello localizar su fuerza como afrentas a la hegemonía de los gobernantes y como expresiones de las expectativas de la muchedumbre" (1978: 155, n. 43; el subrayado es del original).

[20] Concuerdo con C. Pelzçr White acerca de la importancia de considerar la cuestión de la efectividad de la resistencia popular cotidiana, subrayada en la crítica que la autora hace de J. Scott (Pelzer 1986: 50-51).

[21] E. Genovese ya hizo notar su valor en su estudio de la esclavitud en los estados sureños de Estados Unidos: "[Los esclavos], al reírse de sí mismos […] obtenían la libertad de reírse de sus amos […] La gente que sufre la opresión y que puede reírse de sus opresores contiene en sí misma un potencial políticamente peligroso" (1976: 584).

[22] Cada uno de estos espacios codificados merece un detenido examen y análisis. Esperamos poder abordar esta tarea próximamente, en otro proyecto de investigación. Véase una primera aproximación a estos temas en Devalle 1992:219-226

LA POSCOLONIALIDAD Y EL ARTILUGIO DE LA HISTORIA: ¿QUIÉN HABLA EN NOMBRE DE LOS PASADOS “INDIOS”?

Dipesh Chakrabarty
Universidad de Chicago

Hay que llevar el pensamiento hasta el límite.

Louis Althusser

I

Recientemente se ha dicho en alabanza del proyecto poscolonial de *Subaltern Studies* que demuestra, “quizá por vez primera desde la colonización”, que “los indios muestran consistentes signos de reapropiación de la capacidad para representarse a sí mismos [dentro de la disciplina de la historia]”.[1] Como un historiador miembro del grupo de *Subaltern Studies*, opino que la felicitación contenida en esta observación es grata pero prematura. El propósito de este artículo es examinar la problemática de la idea de los

“indios” “representándose a sí mismos en la historia”. Por el momento, dejemos de lado los embrollados problemas de identidad inherentes a una empresa transnacional como *Subaltern Studies*, donde los pasaportes y los compromisos vuelven borrosas las distinciones de etnidad de una manera que a algunos les parecerá típicamente posmoderna. Tengo una proposición más perversa que aducir. Se trata de que en lo que toca al discurso académico de la historia —es decir, la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad—, “Europa” sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, incluyendo las que llamamos “indias”, “chinas”, “kenianas”, etcétera. Hay una peculiar manera en que todas estas otras historias tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse “la historia de Europa”. En este sentido, la propia historia “india” está en una posición de subalternidad; sólo se pueden articular posiciones de sujeto subalternas en nombre de esta historia.

Mientras el resto de este artículo desarrollará esta proposición, permítaseme dar algunos matices. “Europa” y la “India” son tratados aquí como términos hiperreales en cuanto a que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, cuyos referentes geográficos permanecen más o menos indeterminados.[2] Desde luego, siendo figuras de lo imaginario son susceptibles de ser debatidas, pero por el momento las trataré como si fueran categorías dadas, materializadas, términos opuestos que forman un binomio en una estructura de dominación y subordinación. Soy consciente de que al tratarlos de esta manera me expongo a la acusación de ser nativista, nacionalista, o lo que es peor, pecado de pecados, nostálgico. Los académicos de tendencia liberal protestarían de inmediato que cualquier idea de una “Europa” homogénea, indiscutible se deshace al menor análisis. Es cierto, pero así como el fenómeno del orientalismo no desaparece sencillamente porque algunos de nosotros hayamos alcanzado ahora una conciencia crítica del mismo, de manera similar cierta versión de “Europa”, materializada y

celebrada en el mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder como el escenario del nacimiento de lo moderno, continúa dominando el discurso de la historia. El análisis no la hace desaparecer.

El que Europa funcione como un referente silencioso en el conocimiento histórico mismo se vuelve obvio de una manera sumamente ordinaria. Por lo menos hay dos síntomas cotidianos de la subalternidad de las historias no occidentales, tercermundistas. Los historiadores del Tercer Mundo sienten una necesidad de referirse a las obras de historia europea; los historiadores de Europa no sienten la obligación de corresponder. Se trate de un Edward Thompson, de un Le Roy Ladurie, un George Duby, un Cario Ginzburg, un Lawrence Stone, un Robert Darnton o una Natalie Davies —para citar sólo algunos nombres al azar de nuestro mundo contemporáneo—, los "grandes" y los modelos del oficio del historiador siempre son, por lo menos, culturalmente "europeos". "Ellos" producen su obra en una relativa ignorancia de las historias no occidentales y esto no parece afectar la calidad de su trabajo. Éste es un gesto, sin embargo, al que "nosotros" no podemos corresponder. Ni siquiera podemos permitirnos una igualdad o simetría de ignorancia a este nivel sin correr el riesgo de parecer "anticuados" o "superados".

El problema, podría añadirse entre paréntesis, no es exclusivo de los historiadores. Una muestra desenfadada pero no obstante ostensible de esta "desigualdad de ignorancia" en los estudios literarios, por ejemplo, es el siguiente enunciado acerca de Salman Rushdie tomado de un texto reciente sobre el posmodernismo: "Aunque Saleem Sinai [de *Hijos de la medianoche]* narra en inglés [...] sus intertextos tanto para escribir historia como para escribir ficción resultan duplicados: por un lado, provienen de leyendas, películas y literatura india; por el otro, de Occidente —*El tambor de hojalata, Tristram Shandy, Cien años de soledad*, etcétera".[3] Es interesante observar cómo este enunciado saca a relucir sólo las

referencias que provienen de “Occidente”. La autora no tiene la obligación aquí de estar en posición de nombrar con alguna autoridad y especificidad las alusiones “indias” que “duplican” la intertextualidad de Rushdie. Esta ignorancia, compartida y tácita, es parte de un pacto supuesto que hace “fácil” incluir a Rushdie en los cursos sobre poscolonialismo de los departamentos de literatura inglesa.

Este problema de ignorancia asimétrica no es simplemente cuestión de “servilismo cultural” (*cultural eringe*) (para decirlo con mi lado australiano) de nuestra parte o de arrogancia cultural de parte del historiador europeo. Estos problemas existen pero pueden ser atendidos de manera relativamente fácil. Tampoco pretendo menoscabar en lo más mínimo los logros de los historiadores que mencioné. Nuestras notas a pie de página aportan copiosos testimonios de las percepciones que hemos derivado de su conocimiento y creatividad. El dominio de “Europa” como sujeto de todas las historias es una parte de una condición teórica mucho más profunda a cuya sombra se produce el conocimiento histórico en el Tercer Mundo. Esta condición se expresa de ordinario de una manera paradójica. Esta paradoja es la que describiré como el segundo síntoma cotidiano de nuestra subalternidad, y se refiere a la naturaleza misma de los propios pronunciamientos de la ciencia social.

Desde hace ya varias generaciones, filósofos y pensadores que han dado forma a la naturaleza de la ciencia social han producido teorías que abarcan a toda la humanidad. Como bien sabemos, estas declaraciones han sido producidas en una ignorancia relativa, y en ocasiones absoluta, de la mayor parte de la humanidad —o sea, los que viven en culturas no occidentales. En sí mismo esto no constituye una paradoja, pues los filósofos europeos más conscientes de su propia reflexión siempre han tratado de justificar teóricamente esta postura. La paradoja cotidiana de la ciencia social del Tercer Mundo es que a *nosotros* estas teorías nos parecen, a

pesar de su ignorancia inherente de “nosotros”, eminentemente útiles para entender nuestras sociedades. ¿Qué permitió a los modernos sabios europeos desarrollar semejante clarividencia respecto de sociedades que ignoraban empíricamente? ¿Por qué nosotros, de nuevo, no podemos corresponder al gesto?

Hay una respuesta a esta pregunta en los escritos de filósofos que han leído en la historia europea una entelequia de razón universal, si consideramos tal filosofía como la conciencia de sí misma de la ciencia social. Sólo “Europa”, según parece ser el argumento, es *teóricamente* (es decir, a nivel de las categorías fundamentales que dan forma al pensamiento histórico) conocible; todas las demás historias son cuestión de investigación empírica que encarna un esqueleto teórico que substancialmente es “Europa”. Hay una versión de este argumento en la conferencia de Edmund Husserl dada en Viena en 1935, en la que proponía que la diferencia fundamental entre las “filosofías orientales” (más específicamente, la india y la china) y la “ciencia griego-europea” (o, como añadía, “hablando en sentido universal: la filosofía”) era la capacidad de ésta de producir “percepciones teóricas absolutas”, es decir, “ *theoria* ” (ciencia universal), mientras que aquéllas conservaban un carácter “práctico-universal”, y por ello “mítico-religioso”. Estas filosofías “práctico-universales” se dirigían al mundo de una manera “ingenua” y “directa”, mientras que el mundo se presentaba él mismo ante la *theoria* como una “temática”, por lo que hacía posible una praxis “cuyo fin es elevar a la humanidad mediante la razón científica universal”.[4]

Una proposición epistemológica bastante similar anima el uso que hace Marx de categorías como “burgués” y “preburgués” o “capital” y “precapital”. El prefijo *pre* significa aquí una relación que es tanto cronológica como teórica. El surgimiento de la sociedad burguesa o capitalista, dice Marx en el *Grundrisse* y otros lugares, da lugar por vez primera a una historia que puede ser comprendida mediante una categoría filosófica y universal: el “capital”. La historia se vuelve,

por primera vez, *teóricamente* conocible. Todas las historias del pasado a partir de ahí serán conocidas (teóricamente, desde luego) desde el mirador privilegiado que es esta categoría, es decir, en términos de sus diferencias con respecto a ella. Las cosas revelan su esencia categórica sólo cuando alcanzan su pleno desarrollo, o como lo dijo Marx en aquel famoso aforismo del *Grundrisse:* "La anatomía humana contiene la clave de la anatomía del simio".[5] La categoría "capital", como he examinado en otro lugar, contiene dentro de ella el sujeto legal del pensamiento de la Ilustración.[6] No es de sorprender que Marx dijera, en ese primer capítulo tan hegeliano del *Capital*, vol. 1, que el secreto del "capital", de la categoría, "no puede descifrarse hasta que la noción de igualdad humana ha adquirido la estabilidad de un prejuicio popular".[7] Y siguiendo con las palabras de Marx:

> Incluso las categorías más abstractas, pese a su validez —precisamente por su carácter abstracto— para todas las épocas, no obstante son […] ellas mismas […] producto de relaciones históricas. La sociedad burguesa es la organización de la producción, históricamente hablando, más desarrollada y más compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, por ello, también permiten percepciones de la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas, a partir de cuyas ruinas y elementos se construyó sola, cuyos restos aún parcialmente rebeldes están presentes dentro de ella, cuyos meros matices han desarrollado una importancia explícita dentro de ella, etcétera […] Los indicios de un desarrollo superior entre las especies animales subordinadas […] se pueden entender sólo después de que ya se conoce el mayor desarrollo que puede ser alcanzado. La economía burguesa proporciona así la clave para la economía antigua.[8]

Donde dice "capital" o "burguesa", propongo, léase "Europa"

II

Ni Marx ni Husserl hablaban —por lo menos no en las palabras citadas atrás— en un espíritu historicista. Entre paréntesis, debemos acordarnos también aquí de que la visión de Marx de la

emancipación implicaba un viaje más allá del dominio del capital, de hecho más allá de la noción de igualdad jurídica que es tan sagrada para el liberalismo. La máxima "De a cada quién el pago según su habilidad, a cada quién según su necesidad" va bastante en contra del principio de "A trabajo igual, salario igual", y ésta es la razón por la que Marx sigue siendo —pese al Muro de Berlín (o pese a sus ruinas)— un crítico relevante y fundamental tanto para el capitalismo como para el liberalismo, y por ello central para cualquier proyecto poscolonial y posmoderno de escritura de la historia. No obstante, las declaraciones metodológicas o epistemológicas de Marx no siempre han logrado resistir lecturas historicistas. Siempre ha habido suficiente ambigüedad en estas declaraciones para hacer posible el surgimiento de narraciones históricas "marxistas". Estas narraciones giran alrededor del tema de la "transición histórica". La mayor parte de las historias del Tercer Mundo se escriben dentro de problemáticas planteadas por esta narración de la transición, cuyos temas dominantes (aunque a menudo implícitos) son los del desarrollo, la modernización, el capitalismo.

Esta tendencia se puede encontrar en nuestro propio trabajo en el proyecto de *Subaltern Studies*. Mi libro acerca de la historia de la clase obrera tuvo que lidiar con el problema.[9] El libro *Modern India* de Sumit Sarkar (uno de los colegas de *Subaltern Studies*), con justicia considerado uno de los mejores libros de texto sobre historia de la India dirigidos principalmente a las universidades indias, abre con los siguientes enunciados:

> Los sesenta años y pico que median entre la fundación del Congreso Nacional Indio en 1885 y la consumación de la independencia en agosto de 1947 vivieron quizá la transición más grandiosa en la larga historia del país. Una transición, empero, que de muchas maneras sigue onerosamente incompleta, y es a partir de esta ambigüedad central que parece más apropiado comenzar nuestro estudio.[10]

¿Qué clase de transición quedó "onerosamente incompleta"? Sarkar alude a la posibilidad de que hubo varias al nombrar tres:

> Muchas de las aspiraciones despertadas a lo largo de la lucha nacional quedaron sin cumplirse —el sueño gandhiano del campesino que llega a ser quien debe ser en *Ram-rajya* [el reino del legendario e ideal diosrey Rama], así como los ideales de la izquierda de lograr la revolución social. Y, como habría de revelar reiteradamente la historia de la India y del Pakistán (y Bangladesh) independientes, incluso los problemas de una cbmpleta transformación burguesa y de un afortunado desarrollo capitalista no se resolvieron completamente mediante la transición del poder en 1947. (p. 4.)

Ni el sueño del campesino de un reino mítico y justo, ni el ideal de la izquierda de la revolución socialista], ni una "completa transformación burguesa" —dentro de estas tres carencias, estas escenografías "onerosamente incompletas", Sarkar ubica la historia de la India moderna.

También con una referencia similar a "carencias" —el "fracaso" de una historia para llegar a su cita con su destino (digamos, ¿una vez más un ejemplo del "nativo perezoso"?)— inauguramoos nuestro proyecto de *Subaltern Studies*:

> Es el estudio de este *fracaso histórico de la nación para llegar a ser lo que debe ser*, un fracaso debido a la *insuficiencia* [las cursivas son mías] de la burguesía así como de la clase trabajadora para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución burguesa-demo-crática del tipo clásico del siglo XIX […] o [del tipo de la] "nueva democracia" *—es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática centralde la historiografía de la India colonial*.[11]

La tendencia a leer la historia de la India en términos de una carencia, una ausencia o como algo incompleto que se traduce en una "insuficiencia" es obvia en estas citas. Sin embargo, como tropo, se trata de una antigua tendencia, que se remonta a los albores del régimen colonial en la India. Los británicos conquistaron y representaron la diversidad de los pasados "indios" mediante una narración homogeneizadora de una transición desde un periodo "medieval" hacia la "modernidad". Los términos han cambiado con el tiempo. Alguna vez se llamó "despótico" a lo "medieval" y a lo "moderno" "el respeto a la ley". Una variante posterior sería "feudal-capitalista".

Cuando se formuló por primera vez en las historias coloniales de la India, esta narración de la transición era una desempachada celebración de la capacidad del imperialismo para la violencia y la conquista. Para dar sólo un ejemplo entre tantos que se nos ofrecen, la *History of Hindostán* de Alexander Dow, publicada por vez primera en tres volúmenes entre 1770 y 1772, iba dedicada al rey con una candidez característica del siglo XVIII, cuando no hacía falta un Michel Foucault para revelar la conexión entre violencia y conocimiento: "El éxito de las fuerzas de su Majestad", decía Dow, "ha abierto las puertas del Oriente a las investigaciones de los curiosos".[12] Subrayando esta conexión entre la violencia y la modernidad, Dow añadía:

> La nación británica se ha convertido en la conquistadora de Bengala y debería extender algo de su jurisprudencia fundamental para asegurar su conquista [...] La espada es nuestra garantía. Es una conquista absoluta, y así la considera el mundo, (vol. 1, p. cxxxviii)

Esta "jurisprudencia fundamental" era el "respeto a la ley" que contrastaba, en la narración de Dow, con el régimen anterior que era "arbitrario" y "despótico". En una glosa posterior, Dow explicaba que el "despotismo" no se refería a un "gobierno guiado por el mero capricho y volubilidad", pues sabía suficiente historia como para saber que esto no era cierto de la India. El despotismo era lo opuesto al gobierno constitucional inglés; era un sistema en el que "el poder legislativo, el judicial y el ejecutivo [estaban] investidos en el príncipe". Éste era el pasado de la falta de libertades. Con el establecimiento del poder británico, el indio sería convertido en un súbdito legal, regido por un gobierno sensible a la presión de la propiedad privada ("el fundamento de la prosperidad pública", decía Dow) y a la opinión pública, y supervisado por un poder judicial en el que "los impartidores de la justicia deberían ser independientes de todo menos de la ley [pues] si no el oficial [el juez] se convierte, en un instrumento de opresión en manos del despotismo" (vol. 1, pp. xcv, el, cxl-cxli).

Durante los siglos XIX y XX, generaciones de nacionalistas indios de la élite encontraron su posición de sujeto, como nacionalistas, dentro de esta narración de la transición que, en varias ocasiones y dependiendo de la ideología de cada uno, colgó el tapiz de la "historia india" entre los dos postes de los conjuntos homólogos de oposiciones: despótico-constitucional, medieval-moderno, feudal-capitalista. Dentro de esta narración compartida por la imaginación imperialista y la nacionalista, lo "indio" siempre fue una figura de la carencia. Dicho de otro modo, siempre había lugar en este relato para personajes que encarnaban, a nombre de los nativos, el tema de la "insuficiencia" o del "fracaso". La recomendación de Dow de un "respeto a la ley" para Bengala-India se acompañaba de la paradójica garantía (para los británicos) de que no había peligro de que semejante respeto "inculcara" a los nativos "un espíritu de libertad":

> Hacer libres a los nativos de la fértil tierra de Bengala, rebasa el poder del pacto político [...] Su religión, sus instituciones, sus costumbres, la disposición misma de su mentalidad, los hacen propios para la obediencia pasiva. Darles propiedades sólo los uniría con lazos más fuertes a nuestros intereses, y los haría nuestros súbditos; o, si la nación británica prefiere esta palabra —más nuestros esclavos, (vol. 1, pp. cxl-cxli)

No necesitamos recordar que esto sería la piedra fundamental de la ideología imperial durante muchos años —súbditos y no ciudadanos, pues los nativos nunca tuvieron capacidad para la ciudadanía— y con el tiempo se convertiría en una variedad de la propia teoría liberal.[13] Desde luego, los nacionalistas disentían de esto. Tanto para Rammohun Roy como para Bankimchandra Chattopadhyay, dos de los más prominentes intelectuales nacionalistas de la India del siglo XIX, el régimen británico era un periodo necesario de tutela por el que los indios tenían que pasar para prepararse precisamente para lo que los británicos les negaban, pero que exaltaban como el fin de toda la historia: ciudadanía y la nación-Estado. Años después, en 1951, un indio

“desconocido” que logró vender su “obscuridad”, escribía esta dedicatoria a la historia de su vida:

> A la memoria del
> Imperio Británico en la India
> el cual nos otorgó la condición de súbditos
> pero nos negó la ciudadanía;
> al cual no obstante
> todos nosotros presentamos el desafío
> “Civis Britanicus Sum”
> porque
> todo lo que era bueno y vivía
> dentro de nosotros
> fue hecho, moldeado y animado
> por el propio régimen británico.[14]

En las versiones nacionalistas de esta narración, como ha mostrado Partha Chatterjee, eran los campesinos y los trabajadores, las clases subalternas, a los que se hizo llevar la cruz de la “insuficiencia”, pues, según esta versión, eran ellos los que necesitaban ser educados para sacarlos de su ignorancia, provincianismo, o, dependiendo de su preferencia, de una falsa conciencia.[15] Incluso hoy la palabra de origen angloindio “comunalismo” *[communalism]* se refiere a aquéllos que presumiblemente no logran estar a la altura de los ideales “seculares” de la ciudadanía.

Que el régimen británico haya establecido las prácticas, instituciones y discursos del individualismo burgués en tierra india es innegable. Las primeras expresiones —es decir, antes de los comienzos del nacionalismo— de este deseo de ser un “súbdito legal” dejan claro que para los indios de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, ser un “individuo moderno” era convertirse en “europeo”. *The Literary Gleaner*, una revista de la Calcuta colonial, publicó el siguiente poema en 1842, escrito en inglés por un escolar bengalí de dieciocho años de edad. El poema se inspiraba aparentemente en la vista de buques que partían de la costa de Bengala “hacia las gloriosas costas de Inglaterra”:

A menudo suspiro como una triste ave
por dejar esta tierra, aunque sea la mía;
sus arroyos vestidos de hierba, —alegres flores y cielos sin nubes
aun si son más que bellos, poco encanto tienen para mí.
Pues he soñado con climas más brillantes y libres
donde habita la virtud y la libertad celestial
hace feliz incluso al más humilde; —donde la vista
no se ofende por ver al hombre inclinarse
al sórdido interés: —son climas donde prospera la ciencia,
y el genio recibe su justo galardón;
donde vive el hombre en toda su gloria más verdadera,
y el rostro de la naturaleza es exquisitamente dulce:
Para aquellos climas lanzo mi impaciente suspiro,
déjenme vivir ahí, ahí déjenme morir.[16]

Con sus ecos de Milton y de radicalismo inglés del siglo XVII, es evidente que ésta es una muestra de pastiche colonial.[17] Michael Madhusudan Dutt, el joven autor bengalí de este poema, finalmente se dio cuenta de la imposibilidad de ser “europeo” y regresó a la literatura bengalí para convertirse en uno de nuestros mejores poetas. Sin embargo, los nacionalistas indios posteriores abandonaron también el abyecto deseo de ser ellos mismos “europeos”. La premisa del pensamiento nacionalista era precisamente la supuesta universalidad del proyecto de convertirse en individuos, el supuesto de que los “derechos individuales” y la “igualdad” abstracta eran conceptos universales que podían arraigar en cualquier parte del mundo, que uno podía ser “indio” y “ciudadano” al mismo tiempo. No tardaremos en explorar algunas de las contradicciones de este proyecto.

Muchos de los rituales públicos y privados del individualismo moderno se empezaron a notar en la India durante el siglo XIX. Uno ve esto, por ejemplo, en el súbito florecimiento en esta época de los cuatro géneros básicos que ayudan a expresar el ser moderno: la novela, la biografía, la autobiografía y la historia.[18] Junto a éstas llegó la industria moderna, la tecnología, la medicina, un sistema legal cuasi burgués (aunque colonial) sostenido por un Estado que el nacionalismo habría de ganar y hacer suyo. La narración de la

transición que he ido examinando avalaba estas instituciones y a su vez estaba apuntalada por ellas. Pensar esta narración era pensar estas instituciones en cuyo vértice descansaba el Estado moderno,[19] y pensar lo moderno o la nación-Estado era pensar una historia cuyo sujeto teórico era Europa. Gandhi se dio cuenta de esto desde 1909. Al referirse a las demandas de los nacionalistas indios de más ferrocarriles, medicina moderna y derecho burgués, astutamente afirmó en su libro *Hind Swaraj* que esto era “hacer inglesa a la India” o, según sus palabras, tener “un régimen inglés sin los ingleses”.[20] Esta “Europa”, como muestra el juvenil e ingenuo poema de Michael Madhusudan Dutt, desde luego no era sino una obra de ficción que el colonizador contó a los colonizados en el proceso mismo de fabricación de la dominación colonial.[21] El nacionalismo de Gandhi deja su crítica de esta “Europa”, en muchos aspectos, en una posición comprometida, y no es mi intención ver su texto como un fetiche. Pero su gesto me parece útil para desarrollar la problemática de historias escritas fuera de la metrópoli.

III

Abordaré ahora nuevamente los temas de “fracaso”, “carencia” e “insuficiencia” que de manera tan ubicua caracterizan al sujeto hablante de la historia “india”. Como en las prácticas de los campesinos insurgentes de la India colonial, el primer paso de un esfuerzo crítico debe surgir de un gesto de inversión.[22] Empecemos por donde la narración de la transición termina y leamos “plenitud” y “creatividad” en los lugares en que esta narración nos ha hecho leer “carencia” e “insuficiencia”.

Según la fábula de su constitución, los indios de hoy son todos “ciudadanos”. La constitución adopta una definición casi

clásicamente liberal de ciudadanía. Si el Estado moderno y el individuo moderno, el ciudadano, no son sino dos lados inseparables del mismo fenómeno, como afirma William Connolly en *Political Theoryand Modernity*, resultaría que el fin de la historia está a la vista para nosotros en la India.[23] Sin embargo, este individuo moderno, cuya vida política y pública se vive en la ciudadanía, también se supone que tiene un yo "privado" interior que se derrama sin cesar en diarios, cartas, autobiografías, novelas y, desde luego, en lo que decimos a nuestros psicoanalistas. El individuo burgués no nace hasta que uno descubre los placeres de la vida privada. Pero ésta es una clase muy especial de "vida privada" —de hecho, se trata de una "vida pública" diferida, pues esta vida privada burguesa, como nos recuerda Jürgen Habermas, está "siempre orientada a un público *[Publikum]"?*[24]

La vida pública india podrá imitar en el papel la ficción legal burguesa de la ciudadanía —normalmente esta ficción se escenifica como un farsa en la India— pero, ¿qué hay acerca de la vida privada burguesa y su historia? Cualquiera que haya tratado de escribir historia social "a la francesa" con material indio se daría cuenta de cuán imposiblemente difícil es esta tarea.[25] No es que la forma de la vida privada burguesa no haya llegado con la dominación europea. Desde mediados del siglo XIX, ha habido novelas, diarios, cartas y autobiografías indias, pero rara vez plasman retratos de un sujeto interminablemente interiorizado. Nuestras autobiografías son notablemente "públicas" (portadoras de construcciones de la vida pública que no son necesariamente modernas) cuando son escritas por hombres, y cuentan la historia de la familia extendida cuando son escritas por mujeres.[26] En cualquier caso, las autobiografías de estilo confesional brillan por su ausencia. El único párrafo (en 963 páginas) que dedica Nirad Chaudhuri a describir la experiencia de su noche de bodas en el segundo volumen de su aclamada y premiada autobiografía es un ejemplo tan bueno como cualquier otro y vale la pena citarlo por

extenso. Debo explicar que se trataba de un matrimonio arreglado (celebrado en Bengala en 1932), y Chaudhuri tenía ansias de que su esposa no apreciara su recién adquirido pero prohibitivo pasatiempo de comprar discos de música clásica occidental. Nuestra lectura de Chaudhuri se ve entorpecida en parte por nuestra falta de conocimiento de la intertextualidad de su prosa —por ejemplo, puede ser que haya una influencia impregnada de un rechazo puritano a revelar "demasiado". Aun así, este fragmento sigue siendo un elocuente ejercicio de construcción de una memoria, pues habla acerca de lo que Chaudhuri "recuerda" y "olvida" de "su experiencia de la primera noche". Vela la intimidad con expresiones como "tampoco recuerdo" o "no sé cómo fue que" (por no mencionar el muy freudiano "descargar mi conciencia"), y este velo autoconstruido sin duda forma parte del yo que habla:

> Me sentía terriblemente incómodo ante la perspectiva de conocer como esposa a una niña que era para mí una perfecta extraña, y cuando la trajeron […] y la dejaron de pie frente a mí, no tenía nada que decirle. Sólo vi una sonrisa muy tímida en su cara, y tímidamente se acercó y se sentó junto a mí en la orilla de la cama. No sé cómo fue que después de eso los dos acabamos sobre las almohadas, recostados uno al lado del otro. [Chaudhuri añade en una nota a pie de página: "Desde luego, totalmente vestidos. Nosotros los hindúes […] consideramos los extremos —totalmente vestidos y totalmente desnudos— gestos de modestia, y todo lo que cae entre ellos como burdamente impúdicos. Ningún hombre decente quiere que su esposa sea una *allumeuse*".] Entonces intercambiamos las primeras palabras. Tomó levantándolo uno de mis brazos, lo palpó y dijo: "Qué flaco estás. Te voy a cuidar muy bien". No le di las gracias, y tampoco recuerdo, aparte de haber oído las palabras, haber sentido que me tocaban. El horrible suspenso sobre la música europea había despertado de nuevo en mi cabeza, y decidí descargar mi conciencia de una vez y enfrentar el sacrificio, si era necesario, de manera directa y empezar el romance de cualquier manera que pudiera. Después de un rato le pregunté tímidamente: "¿Has oído música europear?" Negó con la cabeza mientras decía: "No". No obstante, me arriesgué de nuevo y esta vez le pregunté: "¿Has oído mencionar a un hombre llamado Beethoven?". Asintió con la cabeza queriendo decir "Sí". Eso me tranquilizó, pero no me satisfizo por completo. Así que pregunté una vez más: "¿Puedes deletrearlo?". Despacio, dijo: "B, E, E, T, H, O, V, E, N". Sentí ánimos […] y nos quedamos dormidos.[27]

El deseo de ser "moderno" clama en cada oración de los dos volúmenes de la autobiografía de Chaudhuri. Su nombre legendario

es ahora símbolo de la historia cultural del encuentro indo-británico. No obstante, en las 1 500 y pico de páginas que escribió en inglés sobre su vida, éste es el único pasaje en el que la narración de la participación de Chaudhuri en la vida pública y en los círculos literarios se interrumpe para dejar lugar a algo que se acerca a lo íntimo. ¿Cómo hemos de leer este texto, esta historia de un varón indio *self-made* que no tenía igual en su celo por la vida pública del ciudadano, y quien sin embargo rara vez, si es que lo hace, reproduce en la escritura la otra cara del ciudadano moderno, el ser privado interior que sin cesar trata de llegar a un público? ¿Lo público sin lo privado? ¿Acaso otro ejemplo más de lo "incompleto" de la transformación burguesa de la India?

Estas preguntas son en sí mismas provocadas por la narración de la transición que a su vez sitúa al individuo moderno en el fin mismo de la historia. No quisiera dar a la autobiografía de Chaudhuri una representatividad que posiblemente no tiene. La escritura femenina, como ya dije, es diferente, y los académicos apenas empiezan a explorar el mundo de la autobiografía en la historia de la India. Pero mientras un resultado del imperialismo europeo en la India fue introducir el Estado moderno y la idea de la nación con su discurso concomitante de "ciudadanía", la cual, mediante la idea misma de los "derechos del ciudadano" (es decir, "el respeto a la ley"), divide la figura del individuo moderno en las partes "pública" y "privada" del yo (como el joven Marx alguna vez señaló en su *On the Jewish Question)*, estos temas han existido —en una relación contestataria, de alianza y mestizaje— con otras narraciones del yo y de la comunidad que no consideran el lazo entre el Estado y el ciudadano como la cúspide de la construcción de lo social.[28] Esta afirmación, tal cual, no estará sujeta a discusión, pero lo que quiero demostrar rebasa sus límites. Es que estas otras construcciones del yo y la comunidad, si bien son documentables en sí mismas, nunca tendrán el privilegio de suministrar las metanarraciones o teleologías (suponiendo que no puede haber una narración sin por lo menos

una teleología implícita) de nuestras historias. Esto es así en parte porque estas narraciones a menudo manifiestan por sí solas una conciencia antihistórica; es decir, implican posiciones de sujeto y configuraciones de la memoria que desafían y socavan al sujeto que habla en nombre de la historia. La "historia" es precisamente el lugar donde la lucha continúa para apropiarse, en nombre de lo moderno (mi Europa hiperreal), de estas otras ubicaciones de la memoria.

Para ilustrar estas proposiciones, pasaré ahora a examinar un fragmento de esta historia contestada en la cual la vida privada moderna y el individuo moderno se mezclaron en la India colonial.[29]

IV

Lo que presento enseguida es el esbozo, por así decirlo, de un capítulo de la historia de la vida doméstica burguesa en la Bengala colonial. El material —principalmente textos escritos en bengalí entre 1850 y 1920 para enseñar a las mujeres ese tema tan Victoriano: la "ciencia doméstica"— está referido a la clase media hindú de Bengala, la *bhadralok* o "gente decente". El régimen británico instituyó en la vida india la división idealística tricotómica sobre la cual descansan las estructuras políticas modernas, o sea, el Estado, la sociedad civil y la familia (burguesa). Por ello no fue una sorpresa el que ideas relacionadas con la vida doméstica, la privacidad y el individualismo burgueses llegaran a la India a través del régimen británico. Sin embargo, lo que quiero destacar aquí mediante el ejemplo de la *bhadralok*, son ciertas operaciones culturales por medio de las cuales loş "indios" desafiaron y modificaron estas ideas recibidas de tal manera que pusieron en tela de juicio dos postulados fundamentales que sostienen la idea de "modernidad" —la familia nuclear basada en el matrimonio como sociedad y la construcción secular, histórica del tiempo.

Como han demostrado Meredith Borthwick, Ghulam Murshid y otros académicos, la idea europea dieciochesca de "civilización" culminó, en la India de principios del siglo XIX, en una madura crítica imperialista de la vida doméstica india-hindú, la cual se consideraba entonces inferior a lo que se volverían los ideales de la vida doméstica burguesa de mediados de la época victoriana.[30] La cuestión de la "condición de las mujeres" en la India decimonónica era parte de esa crítica, así como las ideas de individuo "moderno", "libertad", "igualdad" y "derechos". En pasajes notables por su combinación de igualitarismo y orientalismo, James Mili en su *The History of British India* (1817) juntaba la temática de la familia y la nación con la teleología de la "libertad":

> La condición de las mujeres es una de las circunstancias más notables en las costumbres de las naciones […] La historia de las naciones incultas representa uniformemente a las mujeres en un estado de abyecta esclavitud, del cual emergen lentamente a medida que avanza la civilización […] A medida que la sociedad se refina con el disfrute de sus logros […] la condición del sexo débil poco a poco mejora, hasta que se asocia en condiciones de igualdad con el hombre, y ocupa el lugar de coadjutor voluntario y útil. Un estado de dependencia más estricto y humillante que el que está estipulado para el sexo débil entre los hindúes difícilmente puede concebirse.[31]

Como es bien sabido, las clases medias de la India en general sienten una responsabilidad en esta acusación. Desde principios del siglo XIX en adelante, se desarrolló un movimiento en Bengala (y otras regiones) para reformar las "condiciones de las mujeres" y para darles una educación formal. Gran parte de este discurso sobre la educación de las mujeres era emancipacionista en cuanto a que hablaba el lenguaje de la "libertad", "igualdad" y "despertar", y recibía la fuerte influencia de los ideales ruskinianos y de la idealización de la vida doméstica burguesa.[32] Si uno ve esta historia como parte de la historia del individuo moderno en la India, surge una característica interesante. Es que en esta literatura sobre la educación de las mujeres ciertos términos, a fin de cuentas, se discutían más acaloradamente que otros. Por ejemplo, había un

grado de consenso sobre la conveniencia de la "disciplina" e "higiene" doméstica como prácticas que reflejaban un estado de modernidad, pero la palabra *libertad*, aunque otro término importante de la retórica de lo moderno, apenas si funcionaba en el indicador de tal consenso social. Era una palabra que se discutía apasionadamente y nos equivocaríamos si supusiéramos que las pasiones reflejaban una simple y abierta batalla entre los sexos. Dicha palabra quedó asimilada a la necesidad nacionalista de construir fronteras culturales que supuestamente separaban lo "europeo" de lo "indio". La disputa sobre esta palabra, así, fue central para las estrategias discursivas mediante las cuales se creó una posición de sujeto que permitía a lo "indio" hablar. Es esta posición de sujeto que quiero examinar aquí con algún detalle.

Lo que la literatura bengalí sobre la educación de las mujeres escenificaba era una batalla entre la construcción nacionalista de una norma cultural de la familia patriarcal, patrilocal, patrilineal y extendida y el ideal de una familia patriarcal, burguesa y nuclear que estaba implícito en el discurso europeo-imperialista-universalista sobre las "libertades" del individualismo, la ciudadanía y la sociedad civil.[33] Los temas de la "disciplina" y el "orden" eran críticos a la hora de dar forma a las fantasías nacionalistas de arte y poder. La "disciplina" se veía como la clave del poder del Estado colonial (es decir, moderno), pero requería de ciertos procedimientos para redefinir el yo. Los británicos eran poderosos, se decía, porque eran disciplinados, ordenados, y puntuales en todos y cada uno de los detalles de sus vidas, y esto era posible debido a la educación de "sus" mujeres, las cuales aportaban al hogar las virtudes de la disciplina. A partir de ahí, la familia "india", una construcción colonial, quedaba mal parada en los escritos nacionalistas sobre la vida doméstica moderna. Para citar un texto bengalí sobre la educación de las mujeres publicado en 1877:

> El hogar de cualquier europeo civilizado es como la morada de los dioses. Cada objeto de la casa está limpio, puesto en su lugar y decorado; nada parece sucio o hiede […] Es

como si [la diosa] del orden [. *srinkhala*, “orden, disciplina”; *srinkhal*, “cadenas”] se hubiera manifestado para complacer la vista [de los hombres]. En el centro de la habitación habrá una mesa con mantel y con un ramo de flores encima, mientras que a su alrededor habrá [unas cuantas] sillas acomodadas con esmero [y] todo lo demás brillando de limpieza. Pero entre en una casa de nuestro país y sentirá como si su destino lo hubiera transportado allí para hacerlo pagar por todos los pecados de su vida. [Un montón de] estiércol que tortura los sentidos […] polvo flotando en el aire, cenizas acumuladas por ahí, moscas volando por todas partes […] un mocoso orinando en el suelo y llevándose la tierra húmeda a la boca […] Todo el lugar está dominado por un hedor que parece andar suelto por todas partes […] No hay orden por ningún lado, todos los objetos de la casa están tan sucios que sólo provocan asco.[34]

Esta división del yo del sujeto colonial, el movimiento doble de reconocimiento por el cual conoce su “presente” como el sitio del desorden y no obstante por el cual también se aparta de este espacio al desear una disciplina que sólo puede existir en un futuro imaginado pero “histórico”, es una repetición, en el contexto de la discusión de la vida doméstica burguesa en la India colonial, de la narración de la transición que ya hemos visto. En otras palabras, una construcción histórica de la temporalidad (medieval-moderna, separadas por el tiempo histórico) es precisamente el eje sobre el cual el sujeto colonial se escinde a sí mismo. Dicho de otro modo, esta escisión *es* lo que es la historia; la escritura de la historia ejecuta esta escisión sin cesar.

El deseo de orden y disciplina en la esfera doméstica puede verse así como un correlato del deseo nacionalista, modernizador, de una disciplina similar en la esfera pública, o sea, de un respeto a la ley establecida por el Estado. Profundizar en este punto rebasa los límites de este ensayo, pero la conexión entre la disciplina personal y la disciplina en la vida pública habría de revelarse en lo que los nacionalistas escribieron acerca de la higiene doméstica y la salud pública. La conexión es reconociblemente modernista, y es lo que el indio moderno compartía con el europeo moderno.[35] Sin embargo, lo que quiero señalar son las diferencias entre ambos. Y aquí es donde paso al otro aspecto importante de lo europeo moderno, la retórica de la “libertad” y la “igualdad”.

El argumento sobre la “libertad” —en los textos que vamos tratando— se esgrimía alrededor de la cuestión de los ideales Victorianos del matrimonio como sociedad (*companionate*), es decir, alrededor de la cuestión de si la esposa debía ser también una amiga del esposo o no. Nada amenazaba más el ideal de la familia extendida bengalí-india (o la exaltada posición de la suegra en esa estructura) que esta idea, envuelta en nociones de vida privada burguesa, según las cuales la esposa también debía ser una amiga, o para decirlo de otro modo, la mujer debía ser ahora un individuo moderno. Debo mencionar aquí que el individuo moderno, que afirma su individualidad por encima de los reclamos de la familia conjunta o extendida, casi siempre aparece en la literatura bengalí de fines del siglo XIX y principios del XX como una figura acuciada por problemas, a menudo tema de burla y desprecio en la misma narrativa y ensayística bengalí que en lo demás alababa las virtudes de la disciplina y la racionalidad científica en la vida personal y pública. Esta ironía tenía muchas expresiones. El personaje literario bengalí más conocido que representa esta censura moral de la individualidad moderna, es Nimchand Datta en la obra teatral *Sadhabar ekadashi* (1866), de Dinabandhu Mitra. Nimchand, que ha recibido una educación inglesa, cita a Shakespeare, Milton o Locke a la menor oportunidad y usa su educación con arrogancia para ignorar sus deberes hacia su familia extendida, encuentra su némesis en el alcohol y la lujuria. Esta relación metonímiqa entre el amor a la educación “moderna” o inglesa (la cual simbolizaba al individuo romántico en la Bengala decimonónica) y el resbaloso camino del alcoholismo queda sugerida en la obra mediante una conversación entre Nimchand y un funcionario bengalí de la burocracia colonial, un magistrado delegado. La altanerajactancia de Nimchand de su dominio del inglés no tarda en derivar inevitablemente al tema de las copas (sinónimo, para la cultura bengalí de clase media de la época, de decadencia absoluta):

> Leo inglés, escribo inglés, echpechifico en inglés, pienso en inglés, sueño en inglés —fíjese que no son niñerías— ahora dígame, mi buen amigo, ¿qué le gustaría tomar? —Clarete para las damas, oporto para los caballeros y brandy para los héroes.[36]

Una conexión similar entre el individuo moderno, “libre”, y el egoísmo se daba en la literatura sobre educación femenina. La construcción era descaradamente nacionalista (y patriarcal). La *libertad* se usaba para marcar una diferencia entre lo que era “indio” y lo que era “europeo-inglés”. La mujer ultra libre se comportaba como una *memsahib* (mujer europea), egoísta y desvergonzada. Como diría Kundamala Devi, una mujer que escribía para la revista femenina *Bamabodhini patrika*, en 1870: “¡Oh, queridas mías! Si han alcanzado el verdadero conocimiento, entonces no den lugar en sus corazones al comportamiento de la *memsahib.* Esto no es propio de un ama de casa bengalí”.[37] La idea de la “verdadera modestia” se utilizaba para armar esta imagen de la “verdadera” mujer bengalí.[38] En 1920, Indira Devi dedicaría su *Narir ukti* [Una mujer habla] —curiosamente, se trata de una defensa del modo de ser de la mujer bengalí moderna en contra de las críticas de escritores (en su mayor parte varones)— a generaciones de mujeres bengalíes ideales a las cuales describe así: “Impávidas ante la naturaleza, de plácidas palabras, incansable en su espíritu de servicio [a los demás], negligente hacia sus propios placeres, [mientras que] se conmueve con facilidad por el sufrimiento de los demás, y capaz de contentarse con muy poco”.[39]

Este modelo de la mujer bengalí/india “moderna” —suficientemente educada para apreciar las modernas reglas del cuerpo y del Estado pero suficientemente “modesta” para ser sumisa y desprendida— estaba ligado a los debates acerca de la “libertad”. La “libertad” en Occidente, según argüían varios escritores, significaba *jathechha-char*, hacer lo que uno quería, el derecho a la autocomplacencia. En la India, se decía, *libertad* significaba estar libre del ego, la capacidad de servir y obedecer

voluntariamente. Nótese cómo los términos *libertad* y *esclavitud*, han intercambiado sus colocaciones en la cita siguiente:

> Poder subordinarse a los demás y al *dharma* [deber-orden moral-conducta correcta] […] para liberar al alma de la esclavitud de los sentidos, son las primeras tareas de la libertad humana […] Es por ello que en las familias indias los niños y las niñas se subordinan a los padres, la esposa al marido y a los suegros, el discípulo al gurú, el estudiante al maestro […] el rey al *dharma* […] el pueblo al rey, y la dignidad y prestigio [propios] a [los de] la comunidad *[samaj].*[40]

Hay un sesgo irónico en esta especie de teoría que debe destacarse. Queda bastante claro que esta teoría de la “libertad en la obediencia” no se extendía a los sirvientes domésticos, a los cuales a menudo se mencionaba en esta literatura como ejemplos de los “verdaderamente” atados; los nacionalistas pretendían demostrar que los observadores (europeos) que comentaban la condición atada de las mujeres indias con frecuencia no lograban apreciar esta distinción crucial (según argüían algunos nacionalistas) entre el ama de casa y el servicio doméstico. Es obvio que los sirvientes no estaban incluidos aún en la India de la imaginación nacionalista.

Así rezaba el discurso bengalí acerca de la vida doméstica moderna en una época colonial en la que el surgimiento de una sociedad civil y un Estado cuasi moderno ya habían introducido las modernas cuestiones de “lo público” y “lo privado” en las vidas de la clase media bengalí. Las *idees reçues* burguesas sobre la vida doméstica y las conexiones entre lo doméstico y lo nacional se modificaron aquí de dos maneras significativas. Una estrategia, como he querido demostrar, era contraponer la norma cultural de la familia extendida patriarcal a los ideales burgueses patriarcales del matrimonio como sociedad, oponerse al nuevo patriarcado con una versión redefinida del anterior (o anteriores). Así se combatía la idea de la privacidad moderna. La otra estrategia, igualmente significativa, era movilizar, en nombre de la familia extendida, las formas y figuraciones de la memoria colectiva que desafiaban,

aunque de manera ambigua, la separación aparentemente absoluta del tiempo “sagrado” y “secular” en el cual se basaba y se basa la propia idea moderna (“europea”) de la historia.[41] La figura de la mujer “verdaderamente educada”, “verdaderamente modesta” y “verdaderamente india” adquiere, en esta discusión de la educación de las mujeres, una autoridad sagrada al subordinar la cuestión de la vida doméstica a las ideas religiosas de la cualidad auspiciosa de la mujer que unía lo celestial a lo mundano en una conceptualización del tiempo que sólo podía ser antihistórica. El ama de casa verdaderamente moderna, se decía, sería tan de buen augurio que marcaría el eterno retorno del principio cósmico encarnado en la diosa Lakshmi, la diosa del bienestar doméstico por cuya gracia la familia extendida (y el clan, y por ende, al prolongar este sentir, la nación, *Bharatlakshmi*) vivía y prosperaba. Así, leemos en un panfleto de aquel entonces: “Las mujeres son las Lakshmis de la comunidad. Si se empeñan en superarse en la esfera del *dharma* y el conocimiento […] habrá una mejoría automática de [la calidad de] la vida social”.[42] Lakshmi, considerada como la esposa del dios hindú Vishnu hacia el año 400 d. C., durante mucho tiempo ha sido adorada en el hinduismo popular, en el panteísmo cotidiano de las familias hindúes, como el modelo de la esposa hindú, unida en completa armonía a su esposo (y su familia) mediante una sumisión, lealtad, devoción y castidad voluntarias.[43] Cuando la mujer no era consecuente con sus ideales, se decía, la familia (extendida) y el linaje familiar eran destruidos por el espíritu de Alakshmi (no-Lakshmi), el reverso obscuro y malévolo del principio de Lakshmi. Mientras la educación de las mujeres y la idea de la disciplina como tal rara vez suscitaban oposiciones en este discurso sobre el individuo moderno en la Bengala colonial, se ponía un límite en el punto en que la modernidad y la exigencia de una vida privada burguesa amenazaban el poder y placeres de la familia extendida.

No hay duda de que el sujeto hablante aquí es nacionalista y patriarcal, el cual emplea las gastadas categorías orientalistas de “Oriente” y “Occidente”.[44] Sin embargo, lo que importa para nosotros son las dos negaciones en las que descansa este momento particular de subjetividad: la negación, o al menos contestación, de la vida privada burguesa y, de igual importancia, la negación del tiempo histórico al convertir a la familia en el sitio donde lo sagrado y lo secular se fusionaban en una representación perpetua de un principio que era celestial y divino.

El espacio cultural invocado por este impulso antihistórico de ninguna manera era armonioso o estaba libre de conflictos, aunque el pensamiento nacionalista se veía obligado a retratarlo así. Las normas antihistóricas de la familia extendida patriarcal, por ejemplo, sólo podían tener una existencia debatida, contestada tanto por las luchas de las mujeres como por las de las clases subalternas. Pero estas luchas no necesariamente siguen líneas que nos permitan construir narraciones de emancipación al poner claramente de un lado a los “patriarcales” y del otro a los “liberales”. La historia de la individualidad “india” moderna queda atrapada en demasiadas contradicciones como para prestarse a semejante tratamiento.

No dispongo aquí de espacio para desarrollar este punto, así que me conformaré con un ejemplo. Está tomado de la autobiografía de Ramabai Ranade, esposa del famoso reformista social del siglo XIX que llegó a la presidencia de Bombay, M. G. Ranade. La lucha de Ramabai Ranade por salvar su respeto a sí misma en parte era contra el “viejo” orden patriarcal de la familia extendida y en favor del “nuevo” patriarcado del matrimonio en sociedad, el cual su esposo de ánimos reformistas veía como la forma de lazo conyugal más civilizada. En la búsqueda de este ideal, Ramabai empezó a compartir el compromiso de su esposo con la vida pública y a menudo habría de tomar parte (en la década de 1880) en reuniones y deliberaciones públicas de hombres y mujeres reformistas. Como dice ella misma: “Fue en estas reuniones que supe lo que era una

reunión y cómo debía conducirse una en ellas”.[45] Sin embargo, curiosamente una de las principales fuentes de oposición a los esfuerzos de Ramabai eran (aparte de los hombres) las demás mujeres de la familia. Desde luego, no hay duda de que ellas, la suegra y las hermanas de su esposo, hablaban en nombre de la antigua familia extendida patriarcal. Pero resulta muy instructivo escuchar sus voces (según se traslucen en el texto de Ramabai), pues también hablaban en nombre de su propio sentido de respeto a sí mismas y sus propias formas de lucha contra los hombres:

> De verdad no deberías ir a esas reuniones [dijeron a Ramabai] […] Incluso si los hombres quieren que hagas estas cosas, deberías ignorarlos. No tienes que decir no: pero a fin de cuentas, no necesitas hacerlo. Se darán por vencidos, por puro aburrimiento […] Ya estás haciendo más que las mujeres europeas, inclusive.

O esto:

> Es ella misma [Ramabai] la que gusta de esta frivolidad de acudir a las reuniones. Dada [el señor Ranade] no parece tan entusiasmado. ¿No debería tener un sentido de la proporción de cuánto deben hacer las mujeres en realidad? Si los hombres te mandan hacer cien cosas, las mujeres deberían hacer diez a lo sumo. Después de todo, ¡los hombres no entienden las cosas prácticas! […] La buena mujer [en el pasado] nunca era tan frívola […] Es por ello que esta enorme familia […] podría vivir junta de manera decente […] ¡Pero ahora todo es tan diferente! Si Dada sugiere una cosa, esta mujer quiere hacer tres. ¿Cómo podemos vivir entonces con un sentido del respeto a nosotras mismas y cómo podemos aguantar todo esto? (84-85)

Estas voces, al combinar los temas contradictorios del nacionalismo, de la ideología del clan patriarcal, de las luchas de las mujeres contra los hombres y opuestos al mismo tiempo a la amistad entre maridos y esposas, nos recuerda las profundas ambivalencias que caracterizaron la trayectoria de la vida privada moderna y de la individualidad burguesa en la India colonial. No obstante, los historiadores, mediante maniobras que recuerdan el viejo ardid “dialéctico” sacado de la manga de la “negación de la negación”, se las arreglan para negar una posición de sujeto a esta voz de ambivalencia. La evidencia de lo que he llamado “la negación de la vida privada burguesa y del sujeto histórico” se reconoce pero

se subordina en sus relatos al propósito, supuestamente más elevado, de hacer que la historia de la India se vea como un episodio más de la marcha universal y (desde su punto de vista, finalmente) victoriosa de la ciudadanía, de la nación-Estado, de los temas de la emancipación humana enunciados en el curso de la Ilustración europea y a partir de entonces. Es la figura del ciudadano que habla a través de estas historias. Y mientras así sea, mi Europa hiperreal seguirá regresando también a dominar las historias que contamos. “Lo moderno” entonces seguirá siendo entendido, como tan atinadamente dice Meaghan Morris al examinar su propio contexto australiano, “como una *historia conocida*, algo que *yaha sucedido en otra parte*, y que se reproducirá, mecánicamente o de otra manera, con un contenido local”. Esto sólo nos deja con la tarea de reproducir lo que Morris llama “el proyecto de la inoriginalidad positiva”.[46]

V

Con todo, la “originalidad” —acepto que no es un buen términode los lenguajes mediante los cuales se han llevado a cabo las luchas en el subcontinente indio, a menudo se ha dado en la esfera de lo no-moderno. Uno no tiene que avalar la ideología del patriarcado ciánico, por ejemplo, para reconocer que la metáfora de la familia extendida patriarcal y santificada fue uno de los elementos más importantes en la política cultural del nacionalismo indio. En la lucha contra el dominio británico, a menudo fue el uso de este lenguaje —en canciones, poemas y otras formas de movilización nacionalista— lo que permitió a los “indios” fabricar un sentido de comunidad y recuperar para sí mismos una posición de sujeto desde la cual dirigirse a los británicos. Ilustraré esto con un ejemplo tomado de la vida de Gandhi, “padre de la nación”, para destacar la importancia política de esta maniobra cultural de parte de lo “indio”.

Mi ejemplo se remonta al año 1946. Había habido horrendos disturbios entre hindúes y musulmanes en Calcuta por la inminente partición del país en la India y Pakistán. Gandhi estaba en la ciudad, ayunando en protesta por el comportamiento de su propio pueblo. Y he aquí cómo un intelectual indio recuerda la experiencia:

> Los hombres regresaban de sus oficinas por la tarde y hallaban la comida preparada por la familia [o sea las mujeres] lista para ellos; pero pronto se hacía evidente que las mujeres de la casa no habían comido en todo el día. [Aparentemente] no habían tenido hambre. Al insistírsele, la esposa o la madre confesaría que no podía entender cómo podían comer cuando Gandhi estaba muriendo por sus propios crímenes. Restaurantes y centros de diversión tenían poca clientela; algunos de ellos cerraron voluntariamente por orden de sus propietarios […] El valor del sentimiento había sido restablecido, el dolor comenzó a sentirse […] Gandhiji sabía cuándo empezar el proceso de redención.[47]

No hay por qué tomar literalmente esta descripción, pero la naturaleza de la comunidad imaginada en estas líneas queda clara. Funde, en palabras de Gayatri Spivak, “el sentimiento de comunidad que pertenece a los eslabones y organizaciones políticos nacionales” con “ese otro sentimiento de comunidad cuyo modelo estructural es la familia [o clan extendidos]”.[48] La historia colonial india está llena de ejemplos en los que los indios se arrogaron la posición de sujeto para ellos mismos precisamente al movilizar, dentro del contexto de las instituciones “modernas” y a veces en nombre del proyecto modernizador del nacionalismo, instrumentos de la memoria colectiva que eran tanto antihistóricos como antimodernos.[49] Esto no significa negar la capacidad de los “indios” para actuar como sujetos armados con lo que nosotros en las universidades reconoceríamos como “un sentido de la historia” (lo que Peter Burke llama “el renacimiento del pasado”), sino insistir al mismo tiempo en que también había tendencias contrarias, que en las variadas luchas que tuvieron lugar en la India colonial, construcciones antihistóricas del pasado a menudo proporcionaban formas muy poderosas de memoria colectiva.[50]

Así, existe este doble vínculo a través del cual el sujeto de la historia "india" se articula a sí mismo. Por un lado, es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la modernidad, ya que simboliza una supuesta unidad llamada "el pueblo indio" que siempre está dividido en dos —una élite modernizadora y un campesinado por modernizar. Como tal sujeto dividido, empero, habla desde el interior de una metanarración que celebra la nación-Estado; y de esta metanarración el sujeto teórico sólo puede ser una "Europa" hiperreal, una "Europa" construida por los relatos que tanto el imperialismo como el nacionalismo han contado a los colonizados. El estilo de autorrepresentación que lo "indio" puede adoptar aquí es lo que Homi Bhabha ha llamado con justeza estilo "mimético".[51] La historia india, incluso en manos de los escritores socialistas o nacionalistas más dedicados, sigue siendo una imitación de un cierto sujeto "moderno" de la historia "Europea" y tiene visos de llegar a representar una lamentable figura de carencia y fracaso. La narración de la transición siempre seguirá siendo "onerosamente incompleta".

Por otro lado, las maniobras se llevan a cabo dentro del espacio de lo "mimético" —y por ello dentro del proyecto llamado historia "india"— para representar la "diferencia" y la "originalidad" de lo "indio", y es en pos de esta causa que los discursos se apropian de los instrumentos antihistóricos de la memoria y de las "historias" antihistóricas de las clases subalternas. Así, las construcciones de los campesinos-trabajadores de reinos "míticos" y de pasados y futuros "míticos" encuentran un lugar en textos denominados historia "india" precisamente a través de un procedimiento que subordina estas narraciones a las reglas de la evidencia y al calendario secular, lineal, que la escritura de la "historia" debe seguir. Por ello, el sujeto antihistórico, antimoderno, no puede hablar como "teoría" dentro de los procedimientos de conocimiento de la universidad, incluso cuando estos procedimientos de conocimiento reconocen y "documentan" su existencia. De manera muy parecida a la categoría

de "subalterno" de Spivak (o el campesino del antropólogo que sólo puede tener una existencia citada en un enunciado más amplio que sólo pertenece al antropólogo), por este sujeto y de este sujeto sólo puede hablar la narración de la transición que siempre acabará por privilegiar lo moderno (es decir, "Europa").[52]

Mientras uno siga operando dentro del discurso de la "historia" producido en la sede institucional de la universidad, no será posible sencillamente apartarse de la profunda colusión entre la "historia" y la(s) narración(es) de la ciudadanía, la vida pública y privada burguesa y la nación-Estado. La "historia" como un sistema de conocimiento está firmemente engastada en las prácticas institucionales que invocan a la nación-Estado a cada paso —véase por ejemplo la organización y la política de la enseñanza, selección, promoción y publicación de los departamentos de historia, políticas que sobreviven los ocasionales intentos, valerosos y heroicos, por parte de historiadores individuales de liberar la "historia" de la metanarración de la nación-Estado. Sólo hay que preguntarse, por ejemplo: ¿Por qué la historia es una materia obligatoria de la educación de la persona moderna en todos los países hoy en día, incluyendo aquellos que se la pasaron cómodamente sin hacerlo así hasta fines del siglo XVIII? ¿Por qué los niños de todo el mundo hoy en día deben lidiar con una asignatura llamada "historia", cuando sabemos que esta obligatoriedad no es ni natural ni antigua?[53] No hace falta mucha imaginación para ver que la razón de esto yace en lo que el imperialismo europeo y los nacionalismos tercermundistas han logrado juntos: la universalización de la nación-Estado como la forma más conveniente de comunidad política. Las naciones-Estado tienen la capacidad para hacer cumplir sus juegos de verdad, y las universidades, no obstante su distancia crítica, son parte de la batería de instituciones cómplices de este proceso. La "economía" y la "historia" son las formas de conocimiento que corresponden a las dos instituciones más importantes que el surgimiento (y más tarde universalización) del orden burgués ha dado al mundo —el modo

capitalista de producción y la nación-Estado (donde la "historia" habla a la figura del ciudadano).[54] Un historiador crítico no tiene más opción que negociar este conocimiento. Ella o él, por ende, necesita entender al Estado en sus propios términos, es decir, en términos de sus narraciones auto-justificantes de la ciudadanía y la modernidad. Como estos temas siempre nos harán regresar a las proposiciones universalistas de la filosofía política "moderna" (europea) —incluso la ciencia "práctica" de la economía que ahora parece "natural" para nuestras construcciones de los sistemas mundiales está (teóricamente) enraizada en las ideas de la ética de la Europa del siglo XVIII[55]— un historiador tercermundista está condenado a conocer a "Europa" como el hogar original de lo "moderno", mientras que el historiador "europeo" no comparte un predicamento comparable respecto a los pasados de la mayor parte de la humanidad. Así continúa la subalternidad cotidiana de las historias no-occidentales con la cual abrí estas líneas.

Con todo, la comprensión de que todos "nosotros" hacemos historia "europea" con nuestros archivos, diferentes y a menudo no europeos, da lugar a la posibilidad de una política y proyecto de alianza entre las historias dominantes de la metrópoli y los pasados subalternos periféricos. Llamemos a este proyecto la provincialización[56] de "Europa", la "Europa" que el imperialismo moderno y el nacionalismo (tercermundista), mediante su empresa y violencia conjuntas, han hecho universal. Filosóficamente, este proyecto debe arrancar del fundamento de una crítica y trascendencia radical del liberalismo (es decir, de las construcciones burocráticas de la ciudadanía, el Estado moderno y la vida privada burguesa que la filosofía política clásica ha producido), fundamento que los últimos escritos de Marx comparten con ciertos momentos tanto del pensamiento postestructuralista como de la filosofía feminista. En particular, al amparo de la valerosa declaración de Carole Pateman —en su libro *The Sexual Contract*— me atrevería a

afirmar que la concepción misma del individuo moderno pertenece a las categorías patriarcales de pensamiento.[57]

VI

El proyecto de provincializar a "Europa" se refiere a una historia que todavía no existe; por tanto, sólo puedo hablar de él a futuro. Sin embargo, para evitar un entendimiento equivocado de lo que sigue debo decir explícitamente lo que *no* es, mientras esbozo lo que podría ser.

Para empezar, no pide un rechazo simplista, indiscriminado de la modernidad, valores liberales, universales, ciencia, razón, narraciones omnímodas, explicaciones totales, etcétera. Fredric Jameson recientemente nos ha recordado que la fácil equiparación hecha con frecuencia entre "una concepción filosófica de la totalidad" y "una práctica política del totalitarismo" es "funesta".[58] Lo que interviene entre las dos cosas es la historia —luchas contradictorias, plurales y heterogéneas cuyos resultados nunca son predecibles, ni siquiera en retrospectiva, de acuerdo con esquemas que buscan naturalizar y domesticar esta heterogeneidad. Estas luchas incluyen la coerción (tanto en nombre como en contra de la modernidad) —violencia física, institucional y simbólica, a menudo administrada con un idealismo absorto— y es esta violencia la que tiene un papel decisivo en el establecimiento del significado, en la creación de los regímenes de verdad, al decidir, por así decirlo, cuáles "universales", y de quién, ganan. Como intelectuales que actuamos en la academia, no somos neutrales en estas luchas y no podemos pretender situarnos fuera de los procedimientos de conocimiento de nuestras instituciones.

El proyecto de provincializar a "Europa", por ello, no puede ser un proyecto de "relativismo cultural". No se puede originar de la postura según la cual la razón-ciencia-universales que ayudan a definir a

Europa como lo moderno sencillamente son de una naturaleza cultural específica y por ende pertenecen sólo a las culturas europeas. No se trata de mostrar que el racionalismo de la Ilustración siempre es irracional en sí mismo, sino más bien es cuestión de documentar cómo —mediante cuáles procesos históricos— su "razón", la cual no siempre fue evidente de suyo para todos, ha sido presentada de manera que se vea "obvia" más allá de los terrenos en que se originó. Si una lengua, como se ha dicho, no es sino un dialecto respaldado por un ejército, lo mismo podría decirse de las narraciones de la "modernidad" que, casi de manera universal actualmente, señalan una cierta "Europa" como el hábitat primario de lo moderno.

Es demostrable que esta Europa, al igual que "Occidente", es una entidad imaginaria, pero la demostración como tal no disminuye su atractivo o poder. El proyecto de provincializar a "Europa" tiene que incluir ciertas medidas adicionales: 1) el reconocimiento de que la atribución por parte de Europa del adjetivo *moderno* para ella misma es una pieza de historia global de la cual es una parte integrante el relato del imperialismo europeo, y 2) la comprensión de que esta equiparación de una cierta versión de Europa con la "modernidad" no es obra exclusiva de los europeos; los nacionalismos tercermundistas, como ideologías modernizadoras *par excellence*, han sido socios a partes iguales en este proceso. No pretendo pasar por alto los momentos antiimperialistas en las trayectorias de estos nacionalismos; sólo subrayo que el proyecto de provincializar a "Europa" no puede ser un proyecto nacionalista, autocťonista o atavista. Al desenredar el inevitable enredo de la historia —una forma disciplinada e institucionalmente regulada de memoria colectiva— con las narraciones globales de los "derechos", la "ciudadanía", la nación-Estado, las esferas "pública" y "privada", uno no puede sino exponer la problemática de "la India" al mismo tiempo que desmantela a "Europa".

La idea es escribir en la historia de la modernidad las ambivalencias, contradicciones, uso de la fuerza y las tragedias e ironías que la acompañan. Es innegable que la retórica y las reivindicaciones de la igualdad (burguesa), de derechos de los ciudadanos, de la autodeterminación mediante una nación-Estado soberana, en muchas circunstancias han dado poder a grupos sociales marginados en sus luchas —este reconocimiento es indispensáble para el proyecto de *Subaltern Studies*. Sin embargo, a lo que de hecho se le resta importancia en las historias que implícita o explícitamente celebran el advenimiento del Estado moderno y la idea de la ciudadanía, es la represión y la violencia que son herramientas tan importantes en la victoria de lo moderno como el poder de convencimiento de sus estrategias retóricas. No hay lugar donde esta ironía —los fundamentos antidemocráticos de la "democracia"— sea más visible que en la historia de la medicina moderna, higiene pública y la higiene personal, cuyos discursos han sido centrales en la ubicación del cuerpo de lo moderno en la intersección de lo público y lo privado (tal como queda definido por el Estado y sujeto a las negociaciones con éste). Sin embargo, el triunfo de este discurso siempre ha dependido de la movilización, en su nombre, de medios efectivos de coerción física. Digo "siempre" porque esta coerción es tanto originaria-fundacional (o sea, histórica) como pandémica y cotidiana. De la violencia fundacional David Arnold da un buen ejemplo en un ensayo reciente sobre la historia de la cárcel en la India. La coerción de la prisión colonial, como muestra Arnold, era parte integrante de algunas de las primeras y pioneras investigaciones sobre las estadísticas médicas, dietéticas y demográficas de la India, pues la prisión fue donde los cuerpos indios estaban a disposición de los investigadores que promovían la modernización.[59] De la coacción que continúa en nombre de la nación y la modernidad, tomo un ejemplo reciente de la campaña india de erradicación de la viruela en los años setenta. Dos médicos estadounidenses (uno de ellos presumiblemente de

origen “indio”) que participaron en el proceso describen de esta manera sus operaciones en una aldea de la tribu Ho en el estado indio de Bihar:

> A mitad de la serena noche india, un intruso irrumpió a través de la puerta de bambú de la humilde choza de adobe. Era un vacunador del gobierno con órdenes de combatir la resistencia a la vacuna contra la viruela. Lakshmi Singh se despertó gritando y como pudo corrió a esconderse. Su esposo saltó de la cama, tomó un hacha, y sacó al intruso hacia el frente de la casa. Afuera había un escuadrón de médicos y policías que de inmediato sometió a Mohán Singh. Tan pronto como lo tenían tendido en el piso, otro vacunador inyectó la vacuna contra la viruela en su brazo. Mohán Singh, un enjuto y nervudo dirigente de la tribu Ho de cuarenta años de edad, retorció su brazo para apartarlo de la aguja, haciendo que el piquete sangrara. La cuadrilla del gobierno lo sujetó hasta que lograron inyectarle suficiente vacuna […] Mientras dos policías lo regañaban, el resto de la cuadrilla sometió al resto de la familia y vacunó a cada miembro, uno por uno. Lakshmi Singh mordió con fuerza la mano de uno de los médicos, pero no sirvió de nada.[60]

No hay forma de ignorar el idealismo que acompaña esta violencia. El subtítulo del artículo en cuestión inconscientemente reproduce los instintos tanto militares como de beneficencia de la empresa. Dice: “Cómo un ejército de samaritanos expulsó la viruela de la tierra”.

Las historias que tratan de desplazar a una Europa hiperreal del centro hacia el cual toda la imaginación histórica gravita actualmente, tendrán que buscar sin descanso esta conexión entre la violencia y el idealismo que yace en el corazón del proceso por el cual las narraciones de la ciudadanía y la modernidad llegan a encontrar un hogar natural en la “historia”. Tengo aquí un desacuerdo fundamental con la postura asumida por Richard Rorty en un debate con Jürgen Habermas. Rorty critica a Habermas por la convicción de éste “de que el relato de la filosofía moderna es una parte importante del relato de los intentos de las sociedades democráticas por tranquilizar sus conciencias”.[61] La declaración de Rorty es consecuente con la práctica de muchos europeístas que hablan de las historias de estas “sociedades democráticas” como si éstas fueran historias autónomas, completas en sí mismas, como si

la autoconstrucción de Occidente fuera algo que ocurrió sólo dentro de las fronteras geográficas que se puso a sí mismo. Por decir lo menos, Rorty ignora el papel que el "teatro colonial" (tanto externo como interno) —en el que el tema de la "libertad" tal y como queda definido por la filosofía política moderna, se invocaba constantemente en auxilio de las ideas de "civilización", "progreso" y más tarde "desarrollo"— ha tenido en el proceso de generar esta "tranquilidad". La tarea, como la veo, será combatir estas ideas que legitiman al Estado moderno y su séquito de instituciones, para que regresen a la filosofía política —de la misma manera en que monedas sospechosas regresan a sus dueños en un bazar indio— sus categorías, cuyo curso legal mundial ya no puede darse por sentado.[62]

Y, por último, —como "Europa", después de todo, no puede provincializarse dentro de la sede institucional de la universidad, cuyos protocolos de conocimiento siempre nos llevarán de regreso al terreno donde todos los contornos siguen los de mi Europa hiperreal— el proyecto de provincializar a Europa debe realizar dentro de sí su propia imposibilidad. Por ello contempla una historia que encarna esta política de la desesperanza. Ya habrá quedado claro en este punto que no pido una relativismo cultural o historias atavistas, nativistas. Tampoco se trata de un programa para un simple rechazo de la modernidad, lo cual sería, en muchas situaciones, un suicidio político. Pido una historia que deliberadamente haga visible, dentro de la estructura misma de sus formas narrativas, sus propias estrategias y prácticas de represión, el papel que tiene en colusión con las narraciones de ciudadanías al asimilarse a los proyectos del Estado moderno por encima de todas las demás posibilidades de la solidaridad humana. La política de la desesperanza requerirá de una historia tal, que esclarezca a sus lectores las razones de por qué semejante predicamento es necesariamente ineludible. Se trata de una historia que tratará lo imposible: mirar hacia su propia muerte al rastrear aquello que se

resiste y escapa al mejor esfuerzo humano de traducción a través de sistemas culturales u otro tipo de sistemas semióticos, para que el mundo pueda una vez más ser imaginado como profundamente heterogéneo. Esto, como tengo dicho, es imposible dentro de los protocolos de conocimiento de la historia académica, pues la globalidad del mundo académico no es independiente de la globalidad que la categoría europea de lo moderno ha creado. Intentar provincializar esta "Europa" es ver lo moderno como inevitablemente contestado, es escribir encima de las narraciones dadas y privilegiadas de la ciudadanía otras narraciones de las conexiones humanas que se alimentan de pasados y futuros soñados donde las colectividades no se definen por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la "tradición" que es creada por la "modernidad". Desde luego, no hay sedes (infra)estructurales en las que tales sueños puedan habitar. No obstante, estos sueños se repetirán mientras los temas de la ciudadanía y de la nación-Estado sigan dominando nuestras narraciones de la transición histórica, pues estos sueños son lo que lo moderno reprime para poder ser.

NOTAS AL PIE

[1] Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, editores, *Selected Sublatern Studies*, Nueva York, 1988; Ronald Inden, “Orientalist Constructions of India”, *Modern Asian Studies* 20, número 3 (1986): 445.

[2] Debo ajean Baudrillard el término *hiperreal* (véase su libro *Simulations*, Nueva York, 1983), aunque mi uso difiere del suyo.

[3] Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Londres, 1989, p. 65.

[4] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, traducción de David Carr, Evanston, 111., 1970, pp. 281-85. Véase también Wilhelm Halbfass, *Indiaand Europe: An Essay in Understanding*, Nueva York, 1988, pp. 167-168.

[5] Véase este argumento en Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad, de Martin Nicholas, Harmondsworth, 1973, pp. 469-512; y en Marx, *Capital:A Critique of Political Economy*, 3 vols., Moscŭ, 1971, vol. 3, pp. 593-613.

[6] Véase Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*, Princeton, 1989, capítulo 7.

[7] Marx, *Capital*, vol. 1, p. 60.

[8] Marx, *Grundrisse*, p. 105.

[9] Véase Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, capítulo 7, en particular.

[10] Sumit Sarkar, *Modern India, 1885-1947*, Delhi, 1985, p. 1.

[11] Guha y Spivak, *Selected Subaltern Studies*, p. 43. Las palabras citadas son de Guha. Pero creo que representan un sentido de responsabilidad historiográfica que es compartido por todos los miembros del grupo de *Subaltern Studies.*

[12] Alexander Dow, *History of Hindostán*, 3 vols., Londres, 1812-1816, dedicatoria, vol. 1.

[13] Véase L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Nueva York, 1964, pp. 26-27.

[14] Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Nueva York, 1989, dedicatoria.

[15] Partha Chatteijee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, 1986.

[16] *Mudhusudan rachanabali* [en bengalí], Calcuta, 1965, p. 449. Véase también Jogindranath Basu, *Michael Madhusudan Datter jibancharit* [en bengalí], Calcuta, 1978, p. 86.

[17] Mi comprensión de este poema se ha enriquecido de las conversaciones con Marjorie Levinson y David Bennett.

[18] No estoy afirmando que todos estos géneros emergen necesariamente con el individualismo burgués. Véase Natalie Zemon Davis, "Fame and Secrecy: Leon Modena's *Life* as an Early Modem Autobiography", *History and Theory* 27 (1988): 103-118; y Davis, "Boundaries and Sense of Self in Sixteenth-Century France", en Thomas C. Heller *et al.*, eds., *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Calif., 1986, pp. 53-63. Véase asimismo Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trad, de Katherine Leary, Minneapolis, 1989, pp. 163-184.

[19] Véase el capítulo sobre Nehru en Chatteŋee, *Nationalist Thought*.

[20] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj* (1909), en *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 10, Ahmedabad, 1963, p. 15.

[21] Véase el estudio de Gauri Visvanathan, *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*, Londres, 1989, pp. 128-141, *passim*.

[22] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, 1983, capítulo 2.

[23] William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford, 1989. Véase también David Bennett, "Postmodernism and Vision: Ways of Seeing (at) the End of History" (de próxima aparición).

[24] Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass., 1989, p. 49.

[25] Véase Sumit Sarkar, "Social History: Predicament and Possibilities", en Iqbal Khan, ed., *Fresh Perspective on India and Pakistan. Essays on Economics, Politics, and Culture*, Oxford, 1985, pp. 256-274.

[26] Por razones de espacio, dejaré esta afirmación sin fundamentar aquí, aunque espero tener la oportunidad de examinarla detenidamente en otro lugar. Debería matizar esta declaración mencionando que se refiere principalmente a las autobiografías publicadas entre 1850 y 1910. Una vez que las mujeres se integran a la esfera pública en el siglo XX, la elaboración de su yo adquiere dimensiones diferentes.

[27] Nirađ C. Chaudhuri, *Thy Hand, Great Anarch!: India, 1921-1952*, Londres, 1987, pp. 350-351.

[28] Véase Karl Marx, *On the Jewish Question*, en *Early Writings*, Harmondsworth, Ingl., 1975, pp. 215-222.

[29] Véase un tratamiento más detallado de lo que sigue en mi "Colonial Rule and the Domestic Order", que aparecerá en David Arnold y David Hardiman, eds., *Subaltern Studies*, vol. 8.

[30] Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905*, Princeton, N. J., 1984; Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernisation, 1849-1905*, Rajshahi, 1983. Acerca de la historia de la palabra *civilización*, véase Lucien Febvre, "*Civilization:* Evolution of a Word and a Group of Ideas", en Peter Burke, ed., *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, traducción de K. Folca, Londres, 1973, pp. 219-257. Debo esta referencia a Peter Sahlins.

[31] James Mill, *The History of British India*, vol. 1, editado por H. H. Wilson, Londres, 1840, pp. 309-310.

[32] Borthwick, *Changing Role*.

[33] El texto clásico en el que este supuesto se ha trabajado hasta convertirlo en una filosofía es desde luego la *Philosophy of Right* de Hegel, traducción de T. M. Knox, Oxford, 1967, pp. 110-122. Véase asimismo Joanna Hodge, "Women and the Hegelian State", en Ellen Kennedy y Susan Mendus, editores, *Women in Western Philosophy*, Brighton, Ingl., 1987, pp. 127-158; Simon During, "Rouseau's Heirs: Primitivism, Romance, and Other Relations Between the Modern and the Nonmodern" (de próxima aparición); Joan B. Landes, *Womenand the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, N. Y., 1988; Mary Ryan, *Womenin Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore, 1990.

[34] Anónimo, *Streestksha*, vol. 1, Calcuta, 1877, pp. 28-29.

[35] Desarrollo este argumento más detenidamente en Dipesh Chakrabarty, "Open Space/Public Place: Garbage, Modernity, and India", *South Asta* (de próxima aparición).

[36] *Dinabandhu racanabali*, editado por Kshetra Gupta, Calcuta, 1981, p. 138.

[37] Borthwick, *Changing Role*, p. 105.

[38] Examino esto con más profundidad en Chakrabarty, "Colonial Rule".

[39] Indira Devi, *Narir ukti*, Calcuta, 1920, dedicatoria.

[40] Deenanath Bandyopadhyaya, *Nanabishayak prabandha*, Calcuta, 1887, pp. 30-31. Véase una genealogía de los términos *esclavitud* y *libertad* según se usaban en el discurso colonial en la India británica en Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990.

[41] Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, 1970.

[42] Bikshuk [Chandrasekhar Sen], *Ki holo!*, Calcuta, 1876, p. 77.

[43] David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, 1988, pp. 19-31; Manomohan Basu, *Hindu acar byabahar*, Calcuta, 1873, p. 60; I I D. Bhattacharya, "Minor Religious Sects", en R. C. Majumdar, editor, *The History and Culture of the Indian People: The Age of Imperial Unity*, vol. 2, Bombay, 1951, pp. 469-471; Upenđranath Dhal, *Goddess Lakshmi: Origin and Development*, Delhi, 1978. La expresión *panteísmocotidiano* me fue sugerida por Gayatri Chakravorty Spivak (comunicación personal).

[44] Véase el capítulo dedicado a Bankim en Chatterjee, *Nationalist Thought*.

[45] *Ranade: His Wife's Reminiscences*, traducción de Kusumavati Deshpande, Delhi, 1963, p. 77.

[46] Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations* 11 (verano de 1990), p. 10.

[47] Amiya Chakravarty, citado por Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Discourse*, Londres, 1989, p. 163.

[48] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, 111., 1988, p. 277.

[49] Véase *Subaltern Studies*, vols. 1-7, Delhi, 1982-1992; y Ashis Nandy, *The Intimate Enemy:Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, 1983.

[50] *Subaltern Studies*, vols. 1-7, y Guha, *Elementary Aspects.*

[51] Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en Annette Michelson *et al.*t eds., *October: The First Decade, 1976-1986* Cambridge, Mass., 1987, pp. 317-326; y también Bhabha, editor, *Nation and Narration*, Londres, 1990.

[52] Spivak, "Can the Subaltern Speak?" Véase asimismo la entrevista de Spivak publicada en *Socialist Review* 20, número 3 (julio-septiembre de 1990), pp. 81-98.

[53] Acerca de la estrecha conexión entre las ideologías imperialistas y la enseñanza de la historia en la India colonial, véase Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications*, Calcuta, 1988.

[54] Sin que hayan de quedar implicados en todo este argumento, podría mencionar que hay paralelos aquí entre mi declaración y lo que Gyan Prakash y Nicholas Dirks han dicho en otro lugar. Véase Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32,

número 2 (abril de 1990), pp. 383-408; Nicholas B. Dirks, “History as a Sign of the Modern”, *Public Culture* 2, número 2 (primavera de 1990), pp. 25-33.

[55] Véase Amartya Kumar Sen, *Of Ethics and Economics*, Oxford, 1987. En *A History of Japanese Economic Thought*, Tessa Morris-Suzuki hace una interesante lectura a este respecto. Agradezco a Gavan McCormack el haber dirigido mi atención a este libro.

[56] En el original *provincializing. Provincialize* es un verbo que puede significar “poner bajo control o influencia de la provincia” o “volver porvincial o provinciano” [N. del T.].

[57] Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Calif., 1988, p. 184.

[58] Fredric Jameson, “Cognitive Mapping”, en Nelson y Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, p. 354.

[59] David Arnold, “The Colonial Prison: Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth-Century India”, en Arnold y Hardiman, *Subaltern Studies*, vol. 8. He examinado algunos de estos aspectos en un artículo en bengalí: Dipesh Chakrabarty, “Sarir, samaj, o rashtra: Oupanibeshik bharate mahamari o janasangskriti”, *Anustup*, 1988.

[60] Lawrence Brilliant con Girija Brilliant, “Death for a Killer Disease”, *Quest*, mayo-junio de 1978, p. 3. Debo esta referencia a Paul Greenough.

[61] Richard Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, en Richard J. Bernstein, editor, *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., 1986, p. 169.

[62] Véase una lectura interesante y revisionista de Hegel en este sentido en el debate entre Charles Taylor y Partha Chatteŋee en *Public Culture* 3, número 1 (1990). Mi libro *Rethinking Working-Class History* intenta abrir brecha en esta dirección.

Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India se terminó de imprimir en noviembre de 1999 en los talleres de Corporación Industrial Gráfica, S.A. de C.V.

Cerro Tres Marías 354, 04200 México, D.F.

Composición tipográfica: Grupo Edición, S.A. de C.V.

Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

La edición estuvo al cuidado del Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Durante los últimos veinte años se ha consolidado una brillante corriente historiográfica, dedicada a los estudios de la subalternidad, que ha propuesto una conjunción fascinante de las tradiciones críticas anticolonialistas con las teorías posmodernas. Los historiadores que alientan esta perspectiva, encabezados por Ranajit Guha y Partha Chatterjee entre otros, reconocen que los impulsa la crisis de la historiografía occidental y la necesidad de la transgresión. En su impulso han creado una nueva y enriquecedora manera de comprender la historia de la cultura colonial y poscolonial. Saurabh Dube ha realizado una excelente antología de textos que, sin duda, estimulará la reflexión de los historiadores latinoamericanos, que necesitan urgentemente vientos frescos para renovar su quehacer.

Roger Bartra





EL COLEGIO DE MÉXICO